

أصوليات

عمر بن محمود أبو عمر



أصوليات

تأليف فضيلة الشيخ:

أبي قتادة عمر بن محمود أبو عمر

– حفظه الله تعالى –

الطبعة الأولى

صفر ١٤٤٣ هـ – سبتمبر ٢٠٢١م

فهرست المجموع

المحتويات

مقدمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فرحم الله القائل: "من ضيع الأصول حُرم الوصول"، وأصول الفقه هي الأصول عند إطلاق علمائنا الأكارم، وكلما عظمت عقلية الرجل الأصولية كان ذلك دليلاً على سعة عقله، واتساع مداركه، وعمق فهمه للمسائل والنوازل؛ فمرد كل فرعٍ لأصله، وهل تميز الشافعي الإمام إلا بسبقه في علم الأصول تأليفاً وتنظيراً وتطبيقاً، فكانت "الرسالة"، وما أدراكم ما "الرسالة"؟!

وقد كان لشيخنا الشيخ أبي قتادة عمر محمود –حفظه الله– جهدٌ مشكورٌ متقنٌ في خدمة علم الأصول، وضبط فروعه وأبوابه، وتنزيله على الواقع المعاصر تمثيلاً وتفريعاً؛ فكان يُتحف القراء دوريّاً بمقالات أصوليةٍ متقنة محررة، وجمعاً لهذه المقالات في بوتقةٍ واحدة يأتي هذا الكتاب ليجمع "أصوليات" الشيخ أبي قتادة، والتي هي في الأصل سلسلتين رئيستين:

١- **فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد**: وقد تضمنت هذه السلسلة (٣٣) مقالةً في (الفقه المقاصدي) الذي أساء استعماله بعض المعاصرين؛ توصلاً منهم إلى التفلت من النص الخاص للحكم الخاص في مسائل النوازل والأحكام، وذلك إخضاعاً للفقه لعموميات عقلية أكثر منها شرعية في نفس الفقيه، يعتمد فيها على الذوق والذاتية؛ فجاءت هذه المقالات لمنع هذا التشهي، ولضبطِ الأهواء المتنازعةِ فيه.

٢- **الشافعي والاستحسان**: وهي سلسلة تتألف من (١٥) مقالةً، حرر فيها الشيخ مُراد الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤ هـ) بالاستحسان الممنوع الذي قال فيه مقالته المشهورة: "من استحسن فقد شرع"، وكذلك تأتي هذه السلسلة لبيان من أخطأ على الشافعي في ذلك، جزى الله إمامنا الشافعي وشيخنا أبا قتادة خيراً.

ونحن إذ نضع هذا الجمع بين أيديكم؛ نسأل الله أن يباركه وينفع به، ويجعله في ميزان حسنات كاتبه وناشره وقارئه.

والله الموفق.

الناشر

سلسلة مقالات:

فقه المقاصد

بين الوصفية والاستخدام الفاسد

(٣٣ مقالة)

أبو قتادة الفلسطيني

عمر بن محمود أبو عمر

-حفظه الله ورعاه-

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١):

تمهيد

[١١ تشرين الأول ٢٠١٩ – ١٢ صفر ١٤٤١]

لا يوجد كلمة متداولة على ألسنة المتفقهة اليوم أكثر من كلمة (الفقه المقاصدي) أو (الفكر المقاصدي) وما في معناها، اتكاءً عليها للوصول إلى معنىً واضح لكل مراقب، هذا المعنى: التفلت من النص الخاص للحكم الخاص في مسائل النوازل والأحكام؛ وذلك إخضاعاً للفقه لعموميات عقلية أكثر منها شرعية في نفس الفقيه، يتم الاعتماد بها على الذوق والذاتية، وهو معنى الاستحسان والتشهي كما وصف هذا العلم في كلام من عاداه من أئمة الفقه والدين، كالشافعي ومن تلاه.

لرصد ظاهرة التحول من معنى كلام السابقين عن مقاصد الشريعة إلى ما يمارسه الخلف اليوم، لا بد من المرور على محطة مهمة في هذا التحول، وهو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى سنة ١٣٩٣ / ١٩٧٣)؛ إذ إن طرحه لموضوع المقاصد أخذ منحىً سار عليه المتفقهة الجدد.

راصدو الكلام المقاصدي في الشريعة يبدؤون بالحكيم الترمذي في كتابه "إثبات العلل"، وهو مطبوع، تحدث فيه حديث الفقيه المتصوف في هذا الباب.

ثم سار إلى القفال الشاشي وكتابه "محاسن الشريعة في فروع الشافعية"، والكتاب كما يدل عليه عنوانه من معنى.

ثم كلام الجويني شيخ الغزالي، كما في "البرهان"، وشيئاً من الكلام في ذلك في كتابه "الغياثي".

ثم يتصل الكلام بالراغب الأصبهاني وكتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، إلى الغزالي في كتابه الأول في الأصول وهو "المنخول"، وكذلك "المستصفى".

بعد هذا لا بد من المرور على كلام العز في "قواعد الأحكام في إصلاح الأنام" المسمى بالقواعد الكبرى، حتى جاء بعض الفتق على لسان الطوفي الحنبلي في كتابه "شرح الأربعين النووية"، ورسالة له في رعاية المصلحة.

كل هؤلاء يمكن لطالب العلم النظر في كلامهم حول المصلحة واعتبار المقاصد الكلية لآحاد مسائل الفقه، ونقل كلامهم يطول، وهو مبذول لطالبه بلا مشقة.

لكن لا يمكن تفويت ما رصده ابن تيمية في هذا الباب وهو يقول (١١/٣٤٣ - ٣٤٤): "القول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالباً، وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك...، ثم يتابع: فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع، ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النص".

هذا مع أن كلام ابن تيمية في اعتبار المقاصد والمصالح مشهور معلوم، وتستطيع مراجعته في مظان منها (نفس الموطن السابق).

وهو يلاحظ ملحظاً آخر، اختص به دون كثيرين، وهو ينقد مسلك الأصوليين في عدم اعتبار مصلحة القلوب ومعاني الإيمان فيها (انظر: ٣٢/٢٣٣).

ما قاله شيخ الإسلام عن خطأ اعتبار الفقهاء المصالح المرسلة ممارسة هو ما تكلمه الغزالي في اعتبار هذا الأصل عند الشافعية في قواعدهم الأصولية، فالموضوع ليس قاصراً في التوصيف بل في الممارسة كذلك.

بعد ابن تيمية يأتي ابن القيم وكلامه عن المقاصد، وذلك في "مفتاح دار السعادة" و"الطرق الحكمية" و"إعلام الموقعين" و"طريق الهجرتين"، في نصوص مبذولة معلومة مشهورة.

ثم يأتي الأمر إلى الشاطبي، وهو العظيم في هذا الباب، والذي أفاض شرحاً وتنبيهاً وتفريعاً لهذا الأمر العظيم، وقد تكلم فيه من المعاصرين الكثير الكثير، بحق وبباطل.

ومن المتأخرين في اعتبار هذا الأمر والإشادة به ولي الله الدهلوي في كتابه "حجة الله البالغة"، وقد أحال على بعض من سبقه في ذلك، وسمى هذا العلم: علم أسرار الدين، وجعله أهم مطالب الشريعة التي تبذل لها الأوقات والفكر.

وقد جرى في كتابه هذا على ما يقارب الحكيم الترمذي، من مزجه هذا العلم بالذوق القلبي، لكنه يبرِّئ العاري عن علوم الدين وغير المتعمق بالفقه وبقية علوم الدين من ذوق ماء هذا الحياض، وكلامه في هذا الفن يحتاج إلى وقفات علمية طويلة قد تمتد لرسالة تامة.

ثم يأتي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله..

وهذا ما سأشرحه في الورقات القادمة إن شاء الله.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢):

القفال الشاشي (١)

[١٢ تشرين الأول ٢٠١٩ – ١٣ صفر ١٤٤١]

هذا الشيخ شامل العلم والنظر، وطَلَعَةٌ مَدَرَةٌ، وقراءاته لعلوم الشريعة وأدواتها متشعبة، فقد كتب في علوم الشريعة بتوسع، وبلغة قديمة حديثة، وكتابه في التفسير يشهد لهذا التبحر في هذه العلوم؛ فالتفسير لا يصار إليه حتى يستوعب القائل جميع العلوم، وهذا ما قاله الشيخ نفسه كما في كتابه النفيس "أليس الصبح بقريب؟"، فالحديث عن علْمية الشيخ من واجبات التقديم؛ لما سيأتي من الكلام على ما كَتَبَه في "مقاصد الشريعة الإسلامية"، حتى لا يتوهم متوهم أن التنبيه لخطر مدخله مسقط أو مهوِّن لمقام الشيخ رحمه الله تعالى.

دائماً يقع التساؤل: لماذا اهتم ما يسمى بالإصلاحيين!، وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده، بكتاب الشاطبي، والحديث المكرر والمتواصل لما يسمى بفقه المقاصد؟!

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في باب الإصلاح الديني، كما يسمونه، يجري مجرى الشيخ محمد عبده تماماً، وكلامه في هذا الباب في كتابه "أليس الصبح بقريب؟" هو من نوع وطريقة الشيخ محمد عبده بلا افتراق؛ وما قاله الأستاذ محمود شاكر من خطورة دعوة الشيخ عبده في هذا الباب يقال لما قاله الشيخ عاشور، وخلاصة المقالة في مقدمة "أسرار البلاغة" للشيخ الجرجاني، وفيها أن الدعوة لتجاوز كلام علماء العلوم الإسلامية وطريقة من كتب فيها من الأقدمين تؤدي لزوماً إلى زهد الطلبة بها، ويسقط قيمتها في نفس المبتدئ الذي لا يعلم منها إلا ألفاظاً يلوكها فقط؛ وهذا ما صار واقعاً نعيشه، وهو جهل الناس بعلوم الشريعة، وذلك لنقدهم لأدوات صياغة هذه العلوم في تاريخنا الإسلامي، وهذا تجده عند التجديديين!! عموماً حتى ما يقال لهم دعاة السلف؛ فإعراضهم عن كتب الأصول، خاصة لصياغتها بطريقة كلامية!، جعلتهم في غربة عنها، لا يعرفونها كما ينبغي.

لا بد من مرور طالب العلم على كلام محمود شاكر في مقدمة "أسرار البلاغة" للشيخ الجرجاني، ففيه صرخة صادقة مؤلمة.

لا بد من التنبيه على أن كلام الشاطبي بريء من فقه المقاصد كما يريده المُحْدَثُون، فهو على سَنَن السابقين في كون علم المقاصد عندهم هو وصف للشريعة، وضابط كلي لفروعها، لا ملغياً لها، بل شرطُ إصابة مقاصد الشرع هو التضلع التزاماً بفروع الشريعة، وضابط إدراك هذه الفروع التزام الفقيه بطرق الاستنباط المبذولة في أصول الفقه.

وهذا ما سأشرحه من كلام من تقدم ذكرهم ممن تكلم عن علم المقاصد.

وسأضطر مستعجلاً في شرح هذا الباب لضرورته، حتى يعلم طالب العلم مسالك التفريق بين متفقه العصر وكلام الراسخين من السابقين:

سأتجاوز كلام الحكيم الترمذي في كتابه "إثبات العلل"، فهو واضح في هذا الاتجاه، ولكن فيه الكثير مما يتعقب؛ لصياغته على طريقة النظر الفلسفي والذوقي، والمجال لا يسمح بهذا، فهاهنا مجرد مقال وفقط.

ولكن هذا كلام القفال الشاشي:

- "غرض الكتاب والذي قدرنا، ولله التقدير، تأليفه في الدلالة على محاسن الشريعة، ودخولها في السياسة الفاضلة السمحة، ولصوقها بالعقول السليمة، ووقوع ما نورده من الجواب لمن سأل عن عللها موقع الصواب والحكمة".

هذا بداية الحديث في الكتاب، والذي عنوانه: "محاسن الشريعة في فروع الشافعية"، فالمقاصد هي وصف الفروع، ووصف الحكم، وليست مدخلاً لمعرفة الحكم واستنباطه، فهو ينظر إلى المقاصد الحسنة والجميلة في فروع الشافعية المستقرة، لا على معنى إنشاء الفقه من دليل المقصد.

ولتعلم هذا جيداً، فتأمل هذه الكلمة له: "جميع الشرائع معلومة المعاني في الجملة والعموم، ثم تكون فروعها أو فروع كثير منها مجهول المعاني، بل الأمر فيها هكذا لخفائه".

وكل هذه النقول من بداية الكتاب.

وقد مدح ابن القيم كتابه هذا كما في "مفتاح دار السعادة" (ص ٣٦٠).

تأمل نص القفال جيداً، فلو كان المعنى يسبق الحكم لما كان مجهولاً بعد الحكم كما ينص الكلام، فكيف يبنى معلوم على مجهول؟!، ولكن علم أن الأصل هو تقرير الحكم كما ورد في مظانه، ثم يعقبه بعد ذلك تأمل معنىً خفي في داخله يتعلق بالتعبد والمآل، وهو ما يسمى بالمقاصد.

وحتى تعلم افتراق مقاصد المتأخرين عن مقاصد الفقهاء السابقين، فتأمل هذا النص من القفال، وتأمله جيداً:

يقول: "إن الله جل وعز لما خلق الخلق وجعل لهم دار محنة يسيرون منها إلى دار جزاء ومثوبة، لم يجز أن يهملهم في دار المحنة؛ لأن في ذلك إبطال المحنة، وفيه الإمزاج والإهمال، ولا خفاء بما في هذا من الفساد، فشرع لهم جل وعز الشرائع ليقصر كل منهم فيه نفسه على ما قصرته المحنة عليه فلا يتعداه إنسان على نفسه، ومتى فعل كل إنسان منهم في نفسه هذا تكافوا عن التظالم والتعدي والتهارج فحقنت الدماء وسكتت الدهماء".

هذا نص يدمر فقه المقاصد الحديث من جذوره؛ فأين معنى دار المحنة في كلامهم؟! وأين حمل الفروع على معنى البلاء ليحقق الثواب؟!

كل هذا يجعل المقاصد التي يحكيها القوم اليوم في هباء.

وللحديث بقية مع كلام السابقين في فقه المقاصد.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٣):

القفال الشاشي (٢)

[١٣ تشرين الأول ٢٠١٩ – ١٤ صفر ١٤٤١]

ليتضح مراد القفال أكثر أسوق بعض كلامه الذي يبين المراد:

فهو يقول: "والوجه فيه إنما قصدناه في الكتاب من الأخبار بقبول العقل للشرائع الإسلامية، وشرطنا في ذلك جواز المعنى الذي يقربه من الأخبار لما نذكره منها دون إيجاب العقول وحتمها له".

وهذا من بداية تأصيله لمراده في شرح الفروع على قاعدة تحقيق المصلحة، فلا تخطئ.

فالعقول لا توجب، وليست حتماً في الشرائع، واستقرار الشريعة على معنىً لا يتحقق في هذا المعنى في مجاري العقول، ولكنها المقاربة (جواز المعنى الذي يقربه من العقول)، والقصد الكلي هو قبول العقل لما تقوله الشريعة (الأخبار).

وبقيت مسألة مع أبي بكر القفال الشاشي –والشاش هي طشقند اليوم–، والملقب بالقفال الكبير؛ تمييزاً له عن القفال الصغير المروزي، وصاحبنا خراساني، وهو المتوفى سنة (٣٦٥ هجرية):

مثل هذا العلوم والشروح إنتاج اجتماعي، فلا بد من السؤال: ما هي دوافع هذا الإنتاج؟

يقول عنه تلميذه الحليمي كما في "شعب الإيمان"، وهو مطبوع، وفي الشعبة السادسة والعشرين في الجهاد: "وناصر الدين بالسيف والقلم".

والشاشي عند مترجميه يقال فيه: "وعنه انتشر فقه الشافعي فيما وراء النهر".

وعنوان الكتاب حديث عن فقه الشافعية وموافقته للمعاني.

فإذا صح التقدير، فإن القفال يرد في كتابه على منازعَيْن اثنين: قوم نفوا موافقة الشريعة لحجج العقول، وهم صنف غير مسلم؛ وصنف نفوا عن فقه الشافعية موافقة القياس وتقريراته، وهم أهل الرأي، فكان هذا الكتاب.

وخلاصة ما في هذا الكتاب من تأصيل لفقه المصالح والمقاصد، ثم الفروع المنزلة عليها= تدل أن هذا الفقه وصفي، يكتشف بتمعن الفروع المأخوذة من مظانها، دون اعتبار هذه المقاصد أصلاً للتشريع: حلاً وحرمةً.

سنأتي بعد هذا البحث إلى ما اعتمده القائلون بأن من أصول فقه الشريعة النظر للمقاصد باعتبارها دليلاً يستند عليه، أو يكتفى به كما هو مقرر عند متفقهة العصر.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٤):

الجويني (١)

[١٤ تشرين الأول ٢٠١٩ – ٢٥ ربيع الثاني ١٤٤٠]

يعد الجويني أصولياً قنطرة كبرى في ذلك، ومُعوَّلاً عليه في الكليات الأصولية؛ ولذلك يحتاج أمره في هذا الباب إلى وقفات، ينتفع بها كثيراً من صَاحَبَ كتب الأصول عامة، وكتب الجويني خاصة.

والجويني بليغ العبارة، يصيغها بروح المحب العاشق، فتأتي كأنها شعر يتغنى به.

وقد أورث هذه اللغة تلميذه الغزالي.. على درجة أدنى منه، ولكنها تبقى من غرر الأساليب.

وصياغة الأصول بهذه الطريقة لا تكون إلا من إمام تضلع في العلم وموضوعه، وفي اللغة وأفنانها، ومن نفس تشعر ببلوغها الغايات، وهو مَطْلَبٌ مهم.

الجويني وكتبه الأصولية:

هذا الإمام نشر له ثلاثة كتب أصولية:

– أهمها "الورقات"؛ وهي المتن المشهور، والذي يتكلم عنه أصحاب القلوب: لولا سر في صاحبه لما بلغ هذا المتن مبلغه من الانتشار والاهتمام والقبول.

وهذه المتن لا ينفعنا هنا في هذا الباب، لأسباب يعلمها المبتدئ في هذا الفن.

– الكتاب الثاني هو "التلخيص في أصول الفقه"، وهو مطبوع، واعتناء الناس به قليل، وهو تلخيص لكتاب شيخه الباقلاني "التقريب والإرشاد"، ولذلك سماه: التلخيص.

وكتاب شيخه هذا من قيل فيه: "حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب (الباقلاني)، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسَّعا العبارات وفكَّا الإشارات، وبيَّنا الإجمال، ورَفَعَا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لَاحِبِ نارِهم، فحَرَّرُوا وقَرَّرُوا، وصَوَّرُوا، فجزاهم الله خير الجزاء ومنحهم كل مسرة وهناء".

وهذه كلمة عظيمة؛ لأنها من رجل يكاد يحيط بما قبله في أصول الفقه، كما هو ظاهر في كتابه "البحر المحيط"، ويقصد به الإمام الزركشي (٦/١ الطبعة الكويتية).

والباقلاني توفي سنة (٤٠٣ للهجرة)، وعبد الجبار توفي سنة (٤١٥ للهجرة)، فيكون الباقلاني أسبق في تحصيل هذا الأمر.

ويمكن أن ينتقد هذا الكلام بأن الباقلاني هو أول من أدخل الكلام في الفقه، وهذا له وجه، والمحل ليس مكان مناقشة هذا الأمر.

لكن الكثير من أهل العلم يرى أن أول من وضع صيغة الضرورات الخمس هو الباقلاني، والتي أخذها تلميذه الجويني منه، ثم أخذها الغزالي عن الجويني، ومنه فاضت وانتشرت.

- أما الكتاب الثالث للجويني، وهو مصدر المتكلمين عن مقاصد الشرع، فهو "البرهان"، والذي سماه السبكي: سر الأمة، وهو من عقل الجويني ونفسه.

وفي هذا الكتاب جاء ذكر أصل تقسيم الشرع والقدر إلى ضرورات وحاجيات وتحسينيات، وإن كانت قسمته في ذلك خماسية.

ولفهم هذ التقسيم فلا بد من الوقوف عنده:

وضع الجويني هذه التقسيمات تحت: (باب في تقاسيم العلل والأصول). وهذا الفصل إنما جر إليه في كلام الجويني هو حصول الافتراق بين الناس في اعتبار العلل، إذ يقول في كلام قبل هذا الفصل: "رُبَّ أصلٍ يَتطرق إليه التعليل من وجه، ويتقاعد عنه التعليل من وجه..".

ولما جاء لحل هذا الإشكال، فإنه ابتدأ بحسم مادة الترجيح بقوله بأن هذا موكول إلى الشرع. ثم أفاض في التمثيل والشرح لكلام القاضي؛ أي الباقلاني.

ثم قال منتقلاً لبيان سبب العنوان السابق بقوله: "وإذا لَاحَ مسلك الكلام في النفي والإثبات في هذه المسائل، فنحن نذكر بعدها كلاماً وجيزاً يتخذه الناظر معتبره، ويرقى به عن تعارض وجوه الكلام في فن يقصد منه بغية القطع".

هذا كلامه في سبب تقسيم الشرع والقدر إلى ضرورات وحاجيات وتحسينات، وهو درء شبهة الاعتراض على العلل الموجبة للقياس، فالبحث كله تحت علل القياس، وتضاربها وتخالفها.

فالباب ترجيح بين متعارضين، يُقدَم فيه معنىً على معنى، ولتحصيل هذا التقديم فلا بد من معرفة مرتبة العلة في النفي والإثبات.

هذا الذي قاله الجويني هو ما فسره الآمدي (٦٣١ للهجرة) في كتابه "الإحكام"، حين أدخل هذا التقسيم في الترجيحات (تنبه في الترجيحات وليس في الابتداء).

وزعم بعض المتفقه المعاصرين أن الآمدي هو أول من جعل هذا التقسيم في باب الترجيحات، كما في "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"؛ وهو خطأ كما تعلم، وطالب العلم يعلم أن كتاب الآمدي مأخوذ من "المعتمد" و"البرهان" و"المستصفى" مع فوائد فريدة فيه.

بهذا يتبين لك الآتي، مما تقدم:

– إن المقاصد لا تنشأ ابتداءً في نفس الفقيه ليجعلها حجة ودليلاً، فعلى أحسن تقدير لهؤلاء أن المقاصد وترتيبها من باب القياس، وهو ليس أصلاً، بل هو فرعي وبديل عند الغياب للأصيل.

– إن مبحث العلل في هذا الباب لا ينشأ كذلك ابتداءً، بل هو عند التعارض وعدم التوفيق، فيصار للترجيح على القواعد المتقدمة.

– وأخيراً؛ فإن هذه الكليات هي ضابط مراتب العلل، والعلل مصدرها الشرع، يعني النص، فهو ترجيح لنص (تستخرج منه العلة) لا مدخل للذاتية فيه، ولا للعقل.. كما يقرر الجويني نفسه، كما سيأتي.

وما زلنا مع الجويني في "محاسن الشريعة" و"البرهان" و"غياث الأمم".

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٥):

بين الجويني والآمدي (٢)

[١٥ تشرين الأول ٢٠١٩ – ٢٥ ربيع الثاني ١٤٤٠]

كنتُ أريد أن أُرْجِئ الكلام عما يَستند عليه المتفقهة الجُدد في توظيف علم المقاصد في تسويغ فقههم الجديد، ومن ذلك ما قاله الآمدي في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"، أَمَا وقد جئْتُ عليه في المقال السابق؛ حيث أن مقاله في هذا الباب هو تفسير لكلام الجويني في "البرهان" كما تقدم، ولكن لا بد من ملاحظات أخرى في تفسير كلام الآمدي في اعتبار تقسيم الشرع والقدر إلى ضرورات وحاجيات وتحسينات، وما تعلق بهذا التقسيم من ترجيح الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني.. فإليك المقال:

ابتداءً؛ فإن الآمدي في كتابه هذا عقل عظيم، ولا أظن أن أصوليّاً مَزَجَ الكلام والفلسفة في الأصول كما فعل الآمدي في كتابه.

كما أن لغة الكتاب كلامية بامتياز، ومن لم يتعامل مع كتب الكلام سيجد بعضَ صعوبةٍ في التعامل مع هذا الكتاب، ومن كان له إلمام بلغة المتكلمين تعلَّمَ من هذا الكتاب الكثير.

هذه واحدة.

أما فيما نحن فيه؛ فلا أعلم كتاب أصول استفاض استفاضة الآمدي في باب الترجيحات، فهذا هو أوسع الأبواب في عملية الاستنباط، ولا يكاد ينحصر كما يقول الأصوليون؛ فهو بحر بعيد الساحل جداً، والآمدي في كتابه هذا توسع توسعاً كبيراً في ذكر الترجيحات في عمل الفقيه، وجديرٌ بطالب العلم المرور على مقالاته في هذا.

ابتدأ هذا الأصولي المتكلم الفيلسوف آخر كتب القواعد في أصول الفقه في كتابه بقوله: "القاعدة الرابعة في الترجيحات.."، وافتتح الباب بتفسير معنى الترجيحات، فيقول: "الترجيح: اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب، مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر". اهـ.

وهذا يعني تنازعُ أمرين ليس بينهما كبير فرق، بل في ظاهر الأمر أنهما صالحيْنِ للحكم كما قال هو، وهذا لا يكون مع وجود النص الخاص في المسألة الخاصة؛ فهذا مقرر في الكتاب وفي جملة الأحكام التفصيلية كما في هذا الكتاب وكل كتب الأصول.

وحين تأتي إلى عين الكلام في ترجيح الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني= فهذا عندما يصار إلى القياس كما يقرر، والقياس محاولة بعيدة لا تأتي إلا بعد النص من كتاب أو سنة أو تقرير إجماع، فكيف يلغى هذا كله ليتخذ متفقهة العصر سبيل القياس ابتداءً؟!، ثم كيف يصار إلى الترجيح، والعلة جلية، وكيف تترك العلة ولا معارض له؟!.

كل ذلك مفاوز قبل المصير إلى هذا الذي قرره بياناً صريحاً سيفُ الدين الآمدي.

وحتى تعلم أن هذا التعارض عند التأمل بعيد عن وقائع الفقه والاستدلال (والاستدلال عندهم هو عمل القياس، أو الأخذ بالأدلة المختلف فيها)، فانظر إلى وضع الآمدي لهذه الحالة بين أخواتها من صور التعارض: أهي في مقدمة ما يطرأ في الوقائع، أم متأخرة بعيدة؟

يبدأ الآمدي في القسم الأول، وهو التعارض الواقع بين منقولين؛ وهذا لكثرته وشهرته، وهو أغلب ما يقع للمجتهد، وتبلغ عنده خمسين صورة.

ثم يأتي إلى الترجيحات العائدة للمدلول، كأن يكون أحدهما حاظراً والآخر مبيحاً، وهذا كذلك مما يكثر في مسائل الاجتهاد والاستدلال، وهذه تبلغ عنده إحدى عشرة صورة.

ثم يأتي إلى الترجيحات العائدة إلى أمر خارج، وهذه تبلغ عنده إلى خمس عشرة صورة.

حتى يأتي إلى القسم الثاني، وهو في التعارض بين معقولين، وهذه يقسمها بقوله: "والمعقولات إما قياسان، أو استدلالان، أو قياس واستدلال".

وقد تبين لك معنى قولهم (الاستدلال) وأنه الحكم بالأدلة المختلف فيها هنا.

وهذا القسم يتفرع إلى صور كثيرة، يرجع إليها مخافة التطويل، حتى يأتي إلى الترجيحات العائدة إلى صفة العلة، فتكون الصورة الرابعة عشرة هي قوله: "أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية... والمقصود من العلة الأخرى غير الضرورية". اهـ.

وتكون الصورة الخامسة عشرة هي: "أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجيات الزائدة، ومقصود الأخرى من باب التحسينيات والتزيينات" اهـ.

فتأمل بعد هاتين الصورتين في الترتيب، وذلك لقلة وجودها؛ بل لو طلب من الآمدي التمثيل لهذه الصورة لربما عجز عنها، ومن قرأ هذه القاعدة في الترجيحات لعلم مقدار التخيل العقلي في ذكر الحالات والصور.

والتدافع بين ما هو ضروري وحاجي، أو بين حاجي وتحسيني= لا يخطر ببال الفقيه.

ومع هذا كله؛ فالآمدي، مع كل ما قيل فيه فيلسوفاً، فانظر إلى ما قاله بعد ذلك، وفي سياق التعارض الأخير، وسأذكره لتذكره وعدم تلفيق مذهبه مع قول غيره، يقول: "أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى؛ نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ النفس والعقل والمال وغيره، فإنما كان مقصوداً من أجله، على ما قال تعالى: (**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**)" اهـ.

وبقية الكلام لتعليل بعض ما ينشأ من معارضة متوهمة على هذا التقرير.

هذا وجه ما قاله الآمدي، فلا يفرح بما يريده متفقهة العصر من كلامه، وجعل فقه المقاصد إلغاء النص الخاص في المسألة الخاصة، فهذا لم يخطر ببال فقيه قط من القدماء.

وما زلنا مع الجويني رحمه الله.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٦):

الجويني (٣)

[١٦ تشرين الأول ٢٠١٩ – ١٧ صفر ١٤٤١]

تقدم ذكر كتابين في الأصول لأبي المعالي، هما "الورقات" و"التلخيص"، ثم جئنا على "البرهان"، وأَوْقَفَنا هناك ما جرَّه الكلام على سيف الدين الآمدي، فنعود إلى "البرهان"، وما فيه من الكلام عن المقاصد، وكيف هي عند الجويني، زيادة عن كون تقسيم الشرع والقدر إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، وما رتب على هذا التقسيم من اعتبار مرتبة العلة في هذا التقسيم.

كتاب "البرهان" هو أصل كتاب "المنخول" للغزالي، وقد ذكر الغزالي هذا في كتابه. وعلماء الأصول يقدمون هذا الكتاب "البرهان"، بل يعدون الجويني الابن هذا هو المعلم الثاني بعد الشافعي في الأصول.

ولابن تيمية رحمه الله نقد لكلمة أتى بها الجويني، وفاضت بعده وانتشرت، حتى صارت عمدة عند الأصوليين بعده، وهي: "القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتهاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأنصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها". اهـ.

ويقول: "والنصوص لا تفي معشار عشر الشريعة". اهـ.

ويقول: "ومن أنصف من نفسه لم يشكل عليه، إذا نظر إلى في الفتاوى والأقضية، أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط، ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر". اهـ.

وكل هذه النصوص في كتاب القياس ومناقشة منكريه.

وهذا المعنى يكثر عند الجويني!!

وعلق ابن تيمية عليه قائلاً (الاستقامة ١/٧): "فإن من الناس من يقول: إن القياس يحتاج إليه في معظم الشريعة؛ لقلة النصوص الدالة على الأحكام الشرعية، كما يقول ذلك أبو المعالي وأمثاله من الفقهاء، مع انتسابهم إلى مذهب الشافعي ونحوه من فقهاء الحديث، فكيف بمن كان من أهل رأي الكوفة ونحوهم؟ فإن عندهم لا يثبت من الفقه بالنصوص إلا أقل من ذلك، وإنما العمدة على الرأي والقياس. حتى إن الخراسانيين من أصحاب الشافعي؛ بسبب مخالطتهم لهم، غلب عليهم استعمال الرأي وقلة معرفة النصوص.

وبإزاء هؤلاء أهل الظاهر كابن حزم ونحوه، ممن يدعي أن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج أكثر من جمع النصوص، حتى تنفي دلالة فحوى الخطاب، وتثبته في معنى الأصل، ونحو ذلك من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على المعنى الخاص.

والتوسط في ذلك طريقة فقهاء الحديث، وهي إثبات النصوص والآثار الصحابية على جمهور الحوادث، وما خرج عن ذلك كان في معنى الأصل، فيستعملون قياس العلة، والقياس على معنى الأصل وفحوى الخطاب، إذ ذلك من جملة دلالات اللفظ، وأيضاً فالرأي كثيراً ما يكون في تحقيق المناط الذي لا خلاف بين الناس في استعمال الرأي والقياس فيه، فإن الله أمر بالعدل في الحكم، والعدل قد يعرف بالرأي، وقد يعرف بالنص".

وقد ذكرت النص بطوله لأهميته فيما نحن فيه، كما سيأتي تفاصيل الرد على متفقهة العصر من الإعراض عن النصوص، وعدم البحث عن الدليل الخاص للنازلة الخاصة، بل يذهب للرأي، هذا إذا كان ما يقولونه من الرأي الذي يوصف بالحسن وأصول العلم، لا من التشهي واللذة.

وما قاله ابن تيمية هنا أفاض فيه ابن القيم في "إعلام الموقعين" إفاضة بلغت الغاية، وذلك في محاكمته الرائعة بين الظاهرية وأهل القياس، حتى انتهى إلى الاستسلام في قول كلمة فصل بينهما.

عودةً إلى "البرهان" للجويني:

تأمل هذا النص، لتعلم من صاحب الحق بالنظر لمقاصد الشريعة: "تَخَلَ الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، وتتبعَ مصادرها ومواردها، واختصاص معاقدها ودوافعها، وإمعان النظر في أصولها وفصولها، ومعرفة فروعها وينبوعها، والاحتواء على مداركها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها".

وهو مع تقريراته بجوامع الفقه وكلياته، فله نظر التعبد المحض في أمور عجز وضعها على ما قال من كليات، فانظر إلى قوله في أمور التعبد (٩٣/٢): "وهذا لا يضبطه القياس، ولا يحيط به نظر المستنبط، والأمر فيه محال على أسرار الغيوب، والله تعالى هو المستأثر به، فلا يسوغ اعتبار ضرب إحداها من جهة اختصاصها، ولا يسوغ اعتبارها في إثبات قضيتها الخاصة بغيرها من الضروب، فإنا منعنا اعتبار ضرب من الضروب فيما لا يستند إلى ضرورة وحاجة، وإن كان يغلب على الظن تعيين مقصود منه على منهاج الأمر بالمحاسن، فلأن يمتنع ذلك في العبادات التي لا يتعين منها مقصد أولى وأحرى". اهـ.

ومقصد كلامه في مبحث القياس بيان ما يقاس عليه وما لا يقاس عليه، وهو من نوع كلام القفال الشاشي؛ وذلك أن القياس ليس منازعاً للنص، بل النص هو الأصل، والقياس هو البديل.

ثم هو يقرر دوماً مبنى القياس على العلل، وضبطها يبعد إطلاقها، بل هي مضبوطة بشروط يعلم طالب العلم ذلك بيقين.

ثم إن كلام الجويني في رد مذهب مالك في التوسع بالأخذ بالمصالح معلوم في "البرهان"، ومن ذلك قوله: "وأفرط الإمام، إمام دار الهجرة، مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرُئِيَ يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة في الشريعة".

وليس هذا مكان بيان صواب نسبة ذلك لمالك أو لا، لكنه يدل على ضبط الباب عند الجويني.

وهذا نص منه يبين عجز العاقل بلا نص، مهمها بلغ عقله أن يقول في الدين حكماً، يقول (١٦٤/٢): "لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة، لكان العاقل ذو الرأي، العالم بوجوه الإيالات، إذا راجع المفتين في حادثة، فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة، ولا أصل لها يضاهيها، لساغ -والحالة هذه- أن يعمل العاقل بالأصوب عنده، والأليق بطرق الاستصلاح، وهذا مركب صعب، لا يجترئ عليه متدين، ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء، وإحكام الحكماء، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك". اهـ.

فهل القائلون بفقه المقاصد اليوم إلا هؤلاء الذين وصفهم الجويني؟ تأمل النص، فستراه يتحدث عنهم بلا اختلاف.

وما زلنا مع الجويني رحمه الله.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٧):

الجويني (٤)

[١٧ تشرين الأول ٢٠١٩ – ١٨ صفر ١٤٤١]

يفرح متفقهة العصر بما أكثر منه الجويني في "البرهان" من ذكر كلمة (محاسن الشريعة)، وهي كلمة تكررت كثيراً في كتابه هذا، ومن ذلك:

قوله: "والذي تحقق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة".

وقوله: "فلا يدعو إلى الخروج من محاسن الشريعة إلى هذه المسالك إلا هازئ بنفسه مستهين بدينه".

وفي اعتبار المقاصد يقول: "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة".

ولتفهم ضوابط هذا الكلام عنده، فسأسوق لك نصوصاً لذلك –وهذا مبحث لو شاء المرء أن يكتب فيه كراسة لفعل؛ أقصد اعتبار المقاصد في كلام الجويني في "البرهان"–، وفي هذه الضوابط ما يبطل مفهوم المقاصد عند المتأخرين، وإليك بعض كلامه:

يقول: "ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك رضي الله عنه فقد أخطأ".

ويقول: "وكذلك كل واقعة ربط مالك أصلاً من أصوله بها (أي المصالح)، فإنه لا يرى ذلك الأصل استحداث أمر، وهو عند الباحثين ينعطف على أبلغ وجه إلى قواعد الشريعة".

ويقول: "ونحن نرى الاقتصار في مآخذ الأحكام على أصول الشريعة، وأقضية الصحابة محمولة عليها، ولا نتخيل أخباراً استندوا بها، وسكتوا عن نقلها، مع علمنا بأنهم كانوا يبرئون أنفسهم عن الاستقلال، ويعضدون ما يحكمون به بما يصح عندهم من أخبار الرسول عليه السلام".

وكل هذا الكلام وغيره في سياق عمل القائس، والنظر في العلل، وهذا ما لا ينبغي إغفاله، حتى لا يظن ظانٌّ غير ذلك.

وتوصيف الشريعة بأن أوامرها ونواهيها محاسن يجب اعتباره والنظر فيه، هو كل ما يجب فهمه على وجهه، وأنه في سياق إثبات القياس والعلة، وهو في معرض الرد على نفاة القياس، فهو أمر توصيفي كما تقدم الكلام في هذا.

تأمل كلمة الجويني في وصف فتاوى الصحابة، وأنها تستند على الأخبار النبوية، وعلى الاجتهاد، وهو ما استند كذلك على نص.

وهذا ما جادل عليه الشافعي محمد بن الحسن الشيباني في تفضيل مالك على أبي حنيفة، لما جاء إلى القياس، فقال له: "والقياس لا يكون إلا باستناد على كتاب وسنة، ومن ضعف إحاطته للكتاب والسنة ضعف قياسه، ولم يقارب الصواب".

فالمقاصد عند الجويني وصف لشرع الله، من أجل إثبات العلل، ليعمل القياس.

وضوابط العلة عند الأصوليين من أشد مباحث القياس.

ومن تأمل كلام الجويني في رد المصالح المرسلة، كما هو قول الشافعية، وما تقدم من بعض النقول أن المصلحة بهذا الوصف ليست فقهاً، ولا يبنى عليها شرع في أي باب من أبواب الفقه، سواء من أعمال النسك أو العقود أو السياسات.

وأختم بهذه الكلمة منه، وأترك العاقل المنصف لينظر فيها ويعتبرها، لتقطع هؤلاء المتلعبين عن غيهم في ترك الصغار وتَجَرْئَتِهم في القول في الدين اعتماداً على علم المقاصد، يقول الشيخ: "والقدر الذي يقتضيه الاستصلاح لا ينضبط بقدر أفهام المكلفين، ودرك المتعبدين، فإذا عسر الضبط وتعذر الإيجاب العام، فيثبت الشارع وظائف تدعو إلى مبلغ المقصود الواقع في علم الغيب، وإن كان لا ينضبط هو في عينه لنا، ويعضد هذا القسم في غالب الأمر بأمور جلية، حتى كأن الشريعة تتأيد بموجب الجبلة والطبيعة فيكل إليه قدراً ويثبت للوظائف قدراً". اهـ.

والكلام يطول في نصوص "البرهان" الدالة على مقام المقاصد عند الجويني، وأنها وصف للشريعة، فلا بد من تعلم الشريعة كما هي في النص، ليحصل إدراك مراد الشارع منها، فهي عملية اكتشاف، ثم يبنى عليه النَّفَس الفقهي، ومَلَكَةُ الاجتهاد في النوازل.

أما الكتاب الرابع للجويني، فهو "الغياثي"، وهو: "غياث الأمم في التياث الظلم".

وهذا الكتاب كتبه قبل "البرهان"، كما قال في "البرهان" (٢/٨٤).

والحديث فيه قادم إن شاء الله تعالى.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٨):

الجويني (٥)

[١٩ تشرين الأول ٢٠١٩ — ٢٠ صفر ١٤٤١]

وصلنا لكتاب "الغياثي" لأبي المعالي الجويني، وهذا ألفه قبل "البرهان" كما تقدم.

وقبل الخوض في بيان معاني فقه المقاصد في هذا الكتاب، فهناك نقطتان تتعلقان بالكتاب، يحسن بطالب العلم الالتفات إليهما، واحدة فيها حديث مع متقدم وهو شيخ الإسلام ابن تيمية، وثانية لمعاصرين من المتفقهة الجدد:

- أما ما يتعلق بالكلام عن هذا الكتاب وموقف شيخ الإسلام منه، غير ما تقدم التنبيه على بعض مباحثه؛ فذلك أن شيخ الإسلام رحمه الله عرَّض بهذا الكتاب، وأنه أُلِّفَ لسلاطين عصره، وذلك ضمن نقده لمن جمع السنة والبدعة في كتابه، فيقول: "وتجد أهل العلم من أهل البدعة والفرقة من أهل الإيمان والنفاق يصنفون لأهل السيف والمال من الملوك والوزراء في ذلك، ويتقربون إليهم بالتصنيف فيما يوافقهم، كما صُنِّف كتاب "تحليل النبيذ" لبعض الأمراء وهو الكرخي، وقد صنَّف الجاحظ قبله كتاباً لكن أظنه مطلقاً! وكما صنف ابن فورك كتاباً في مذهب ابن كلّاب الرئيسي! وكما صنف أبو المعالي النظامي والغياثي لنظام الملك..." اهـ.

وما يهم هنا هو الحديث عن كتاب الجويني "الغياثي" فقط، فالحديث عن الآخرينَ له موطنه.

وأما أنه ألفه لنِظَام المِلْك فحقٌّ، وقد اعترف إمام الحرمين بذلك في مقدمة الكتاب، ولكن من هو نظام المِلْك هذا؟

نظام الملك وزير عظيم في تاريخ الأمة؛ فقد وزر لسلطانين: ألب أرسلان، وهو من هو لمن عَلِمَ التاريخ، ولابنه مَلَكْشَاه، وذلك في القرن الرابع الهجري.

وكانت هِمَّة نظام الملك بناء المدارس السنية مقابل الرافضة ودعوتهم، والإسماعيلية القرامطة؛ فقد رأى أنه لا يمكن إيقاف هذا المد القرمطي إلا بالمدارس، والتي اشتهرت بالمدارس النِّظَامِيَّة، نسبةً له. وقد أفلح وأنجح وجرَّد المناطق التي كانت خاضعة للقرامطة، التي انتشرت بها هذه المدارس، منهم كليًّا.

فنظام الملك سنيٌّ صاحب دعوة، وتأليف الكتب له منقبة لا مذمة.

أما الأمر الآخر؛ فمن نظر في "الغياثي" علم أنه ألَّفه إرشاداً وتعليماً للوزير ولغيره، فلا يوجد فيه ما يعيب من موافقة باطلة لقول أو فعل قاله الوزير نظام الملك. فلا يُعاب من نَصَحَ، ولا من علَّم، ولكن يُعاب من قال باطلاً، أو وافق مسيئاً؛ وكتاب "الغياثي" فيه نَفَسُ عالم يدرك دوره التاريخي في تصحيح المفاهيم ونشر العلم، ولا يوجد فيه عيب موافقة الباطل ومسايرة الظلمة أو أهل البدعة والفساد.

وهناك أمر يجدر الانتباه إليه، وقد قاله محقق الكتاب الدكتور العلامة عبد العظيم الديب، وذلك في سياق آخر غير ما نحن فيه، لكنه يجيب على هذا الأمر؛ وهو أن الكتاب ليس موضوعاً ابتداءً للإمامة وأحكامها، وإن أتى إليها، وما فعل ذلك إلا توطئة لما قصد إليه، وهو: "أحدهما: تفصيل الأحكام المتعلقة بالإمام عند تقدير شغور الأيام عن وزر يلوذ به أهل الإسلام، والثاني: بيان ما يتمسك به المكلفون فيما كلفوه من وسيلة وذريعة، إذا عدموا المفتين وحملة الشريعة، وإذا انقضى الفصلان، نجز بانقضائهما مضمون هذا التصنيف".

فليس من عار في فعل الجويني، وليس هو في هذا الباب مسيئاً، ولا يدخل ما فعله في جملة الذم والقدح، رحمه الله رحمة واسعة.

أما الثانية، وهي لمتفقهة العصر، فتدور حول التالي:

من تأمل حال المتأخرين علم سبيلهم في التلفيق، وأنهم ينتشون ويختارون، ولا يجرون الأقوال على سياقها الملائم لها، ولا على ما قاله صاحب المقولة.

وهنا ترى هذا تاماً؛ فالجويني ألف كتابه "الغياثي" للقصد المذكور سابقاً، وقد أوجب إقامة الشريعة حتى عند خلو السلطان، ووضع حلاً شرعياً عند غياب العلم، وذهاب العلماء، حتى لا يقع ما سماه الزركشي: (فتور الشريعة).

وغياب النص الخاص عند العالم لا يُسقِط العمل بالشريعة، وغياب السلطان الشرعي المسلم لا يُسقِط التحاكم للشريعة، ويُفيض الجويني في حل المشكلة بعلم وتقوىً وهداية.

هذا سياق الموضوع.. فيأتي متفقهة العصر إلى ما هو فرعي في هذا الأصل، وينتزعه من سياقه، ليجعل من الكلام على الضد من مراد صاحبه، بطريقة خادعة ظالمة للعالم والحق والكلام.

متفقهة العصر لا يعيشون غياب العلم والسنة، بل الفقه مبذول منتشر، فلا يصار للكليات مع وجود هذه النصوص وفقه أهل الإسلام كما يؤصل له متفقهة العصر، ولا يفتي متفقهة العصر بفتوى الجويني عند غياب التحكيم بالشريعة، وذلك بوجوب الالتفات للعلماء، والخضوع لأحكامهم، وعزلة الحاكمين بالكفر والشرك والجاهلية!.

وما زلنا مع الجويني في "الغياثي".

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٩):

الجويني (٦)

[٢٠ تشرين الأول ٢٠١٩ – ٢١ صفر ١٤٤١]

كتاب "الغياثي" ذاع صيته عند المعاصرين لأن صاحبه تصور حالاً يعيشونها، وهي (فتور الشريعة) كما سماها الأقدمون.

ولتصور كلامهم في هذا سأنقل كلام الزركشي في "البحر المحيط" (١/١٦٤):

"مسألة، جواز فتور الشريعة:

أجمعوا، كما قال الغزالي في آخر "المنخول"، على جواز فتور الشريعة بالنسبة إلى من قبلنا، خلافاً للكعبي، لأجل قوله بالمصالح... ثم قال: هذا كله في الجواز العقلي، وأما الوقوع ففيه تفصيل".

ومقصد الناس في ذلك هو غياب الشريعة واندراسها، حتى لا يعرف في زمان الفتور حكم الله تعالى؛ فهل يقع هذا؟

ثم إن وقع، فما هو الواجب على الخلق؟

هذا شق موضوع كتاب "الغياثي"؛ إذ الشق الثاني: تصور غياب الإمام الشرعي، وهو أغلب الكتاب.

والجويني يتصور قدراً غياب الشريعة وفتورها، هذا مع تحرزه عن صور محتملة عقلاً، ويختار لهؤلاء عند غياب حكم الله التالي (ص ٨٤١): "فإن فرض ذلك، قدمنا على غرضنا من ذلك صورة، وهي أن طائفة في جزيرة من الجزائر، لو بلغتهم الدعوة، ولاحت عندهم دَالَّةُ النبوة، فاعترفوا بالوحدانية والنبوة، ولم يقفوا على شيء من أصول الأحكام، ولم يستمكنوا من المسير إلى علماء الشريعة، فالعقول على مذهب أهل الحق لا تقضي التحريم والتحليل، وليس عليها من مدرك قضايا التكليف تعويل"

ويقول (ص ٨٤٣): "فرضنا الكلام فيهم لا يلزمهم إلا اعتقاد التوحيد ونبوة النبي المبتعث".

في تأملك هذا الكلام تعلم ما أنكره الأصوليون على الكعبي المعتزلي، فارجع إلى ما تقدم من كلام الغزالي في "المنخول"، وهو منقول عن "البحر المحيط"، فقد قالوا عنه: "خلافاً للكعبي لأجل القول بالمصالح"؛ وذلك لاعتقاده بوجوب الأصلح على الله، والأصلح تقرير عقلي، فهم ينكرون عليه معرفة حكم الله من خلال إدراك العقول صلاح الشريعة، كما ينكرون أن هذا الإدراك يوجب التزاماً شرعياً.

هذا هو قول الجويني في موضوع فقه المصالح؛ فهو وإن قال بقوة العقول إدراك الصلاح، وسماه هو: (الاستصلاح) -وهو الموضوع الذي سنأتي إليه تفصيلاً، لضرورته-، وكشف موقع المصالح المرسلة أو الاستصلاح عند الأصوليين، والجويني منكر لهذا الاستدلال، وقد تقدم لك معنى الاستدلال عندهم.

فإن فهم ذلك، فما هي (محاسن الشريعة) في نَفْس الجويني؟ هل هي قواعد للاستنباط؟ وهل هي مُنشِئَة للتحليل والتحريم والقول بالوجوب والاستحباب، أو هي تفسير لحكم الله بعد بذل الوسع لمعرفته من مصادره؟

لم يقل عَالِمٌ أن المصالح تنشِئ حكماً وتفرض ديناً حتى جاء من قال بهذا من متفقهة العصر، كما سنبين.

وكانت دعوتهم تقوم أولاً على إلغاء أصول الفقه كما هو عند السابقين، وعزله ليحل محله فقه المقاصد كما يقولون.

وكلهم قال هذا: من الطاهر بن عاشور -اقتداءً بمحمد عبده- إلى الترابي إلى من بعدهم!!.

كتاب "الغياثي" لا يخدمهم في شيء مما قالوه، إلا بكون الجويني يعلّل الشريعة، وهو يجري فيه على ما قرره بعد ذلك في كتاب "البرهان".

و"البرهان" لم ننتهِ منه؛ فلا بد من تقرير دور المقاصد في القياس، وأين مقامها في التعليل والمناسب، وهذا نرجِئُه إلى خاتمة البحث إن شاء الله تعالى.

تنبيه:

- بعض الباحثين جعل الجويني متحرراً من شافعيته في "الغياثي"؛ ولا أدري من أين أتى بهذا!!، والتحرر من المذهب يكون بعد التقيد، وقد علمت أن "الغياثي" قبل "البرهان"، فكيف يكون المتقدم متحرراً والتالي متقيداً؟!!

- بعض الشيوخ شجّع على استخراج فقه المقاصد من "الغياثي"، واعتبره أغزر من "البرهان" في هذا الباب؛ وهو قول بعيد، ومصدر قوله ظنه أن تصورات الجويني لوقائع قادمة، كخلو الزمان من قائم بالسيف لحفظ الشريعة، يجعل لعقول المعاصرين فرضيات خارج النص.

ومن قرأ "الغياثي" تماماً علم أن الرجل همه إلزام الخلق بحكم الله مع كل تقلبات الأزمنة، ومنها تصوره لزماننا، على وجه لو طبق لكان في ذلك سعادة الأمة.

وما زلنا في البحث، والله الموفق.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١٠):

الراغب الأصفهاني

[٢١ تشرين الأول ٢٠١٩ – ٢٢ صفر ١٤٤١]

الراغب الأصفهاني: هذا الرجل، الكبير قدْراً وفقهاً، له تأثير على من بعده.. ونحن هنا وإذ نوطِّئ لقناطر المتحدثين عن المقاصد، كالجويني، ثم تلميذه الغزالي كما سيأتي، لا بد لنا من التعريج على الراغب الأصفهاني؛ فله كتاب جليل القدر، وهو مطبوع، واسمه: "الذريعة إلى مكارم الشريعة".

وقد ذكر حاجي خليفة، كما في "كشف الظنون"، أن الغزالي كان يستصحب هذا الكتاب دائماً، ويستحسنه لنفاسته، وكذا ذكر بروكلمان.

وفي كتاب "معارج القدس" للغزالي ينقل فصلاً كاملاً من كتاب آخر للراغب الأصفهاني، اسمه: "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين"، والفصل فيه تحقيق حاجة العقل والشرع، وكذلك العكس. وهذا مبحث يهتم له الغزالي ويشير إليه دائماً.

ومن قرأ مقدمة "المستصفى" علم سبب تفضيله علم أصول الفقه لهذه المسألة؛ وذلك لاجتماع علم السمع والعقل فيه.

وهذا العالم قد اتهم بالاعتزال؛ وهذا باطل، وقد دافع عن اعتقاده السني جلال الدين السيوطي كما في "بغية الوعاة".

وله كتاب في الاعتقاد حُقِّقَ في رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، وفيها إثبات رؤية الله تعالى.

وفي كتابه الشهير "المفردات" رد على بعض أقوال الجبائي والبلخي، وهما من أئمة الاعتزال.

وقد نسبه الشيعة إلى أنفسهم؛ وهذا باطل، فقد عَدَّ الشيعة في رسالة الاعتقاد من أهل البدع.

نعم، كان الرجل يبحث في المعقولات، ونظره في اللغة والعقول أكثر من السمعيات، ولذلك عده البيهقي من حكماء الإسلام كما في كتابه المعنون بهذا.

وقد قال عنه الذهبي كما في "السير": "العلامة الماهر، والمحقق الباهر، كان من أذكياء المتكلمين".

ومن تأمل كلام الراغب في كتابه "الذريعة" وحديثه عن المقاصد، علم أنه يتحدث عن وصف الشريعة وأحكامها، وأنه من القائلين بالتعليل، بلا زيادة؛ وليس في كلامه ما يستند إليه أصولي في جعل المقاصد الكلية بديلاً عن النص الخاص من الكتاب والسنة، كما يبني متفقهة العصر فقه المقاصد على هذا المعنى تلميحاً وتصريحاً!!.

والمقاصد التي يتحدث عنها الراغب بعيدة نوعاً ما عن مقاصد الأصوليين؛ فهو حديث عن مقاصد وجود الإنسان، كما سماها: "ما لأجله أوجد الإنسان".

وأشبه ما يتحدث عنه الراغب في كتابه هذا هو النظر لمقاصد الوجود الكلية، بل مقاصد الفعل الإنساني جملة، ثم الحديث عن حاجة الخلق لمحاسن الشريعة، كما قال: "الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة".

وقوله: "الاقتداء بالباري"؛ له وجه من الصحة، فقد بوب بعض الأصوليين باباً في الاحتجاج بفعله سبحانه تعالى، كما احتج ابن عباس رضي الله عنهما بعقوبة اللواط على ما فعله الله بقوم لوط.

ونختم الكلام عن هذا العالم بأمر يكاد يبدو في زمانه:

فقد عاش هذا الرجل في القرن الخامس الهجري، ومات سنة ٥٠٢ للهجرة، على الأرجح، وهذا زمان كثر فيه الحديث عن محاسن الشريعة، وحكمتها، كما كثر الحديث عن إعجاز القرآن.

وهذا قرن وقع الصراع شديداً بين المعتزلة وأهل السنة، وانتشار هذه العلوم سببه ظهور قرن الزندقة، والطعن في القرآن والشريعة، وقد سجَّل مَرَجَ الناس ذاك الغزالي في "المنقذ من الضلال" وكتب أخرى، فنشط أهل العلم لهذين الأمرين: إعجاز القرآن، ومحاسن الشريعة وحاجة الناس للشرع، وبيان حكمته.

وهو أشبه بما وقع من ظهور العلمانية في بلادنا.. والأزمان في معارك الحق مع الباطل تتشابه.

تعقيب:

في المقال السابق كان توجيه اعتراض الكعبي على فتور الشريعة على إحدى معاني كلام المعتزلة، بأن الشرع يدرك بالعقل، وهذا فيه قدر صحيح، لكن ليس تاماً؛ فبعض الشريعة يخفى على العقول سرُّه.

كما أن العقل لا يستقل بالمعرفة، فهو عاجز عن إدراك ساحلها قبل ورود النص.

كما أن الحق، كما في القرآن، أن العقاب لا يثبت إلا بعد ورود الشرع.. وكل ذلك معلوم لطالب العلم افتراقُ السني فيه عن المعتزلة.

لكن لتوجيه اعتراض الكعبي فهم آخر: وهو أن منعه من فتور الشريعة اعتماداً على قول المعتزلة بالأصلح، وهو تصور المعتزلي أن فتورها مفسدة، وهذا ممنوع في فعل الله، بل الواجب! عليه كما يقولون أن لا تَفْتُرَ؛ فرد عليه من رَدَّ كالجويني أن هذا حَدَثَ في شرع مَنْ قَبْلَنا، وزمن الفترة ثابت في تاريخ الأمم السابقة، وقال تعالى: (**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ**).

وما زلنا في البحث والله الموفق.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١١):

الغزالي (١)

[٢٢ تشرين الأول ٢٠١٩ — ٢٣ صفر ١٤٤١]

يعد الغزالي قنطرة أخرى من القناطر الكبرى الأصولية في تاريخ هذا العلم؛ فقد استوعب من قبله وبنى على مقالاتهم، وخاصة الباقلاني وشيخه إمام الحرمين الجويني؛ وأثرى هذا العلم بمواد جديدة فيه، سواء من حيث الموضوع أو العرض؛ وتميزت كتبه بصُبغة لا تخطِئُها العين في هذين الأمرين، فرحمه الله وأجزل مثوبته.

ابتدأ الشيخ كتبه الأصولية بكتابه" المنخول"، وهو جَرْيٌ على طريقة شيخه حين اختصر "الإرشاد" لشيخه الباقلاني، فـ"المنخول" مختصر للبرهان، وقد قال هذا في خاتمته.

والاختصار عند الأوائل لا يعني الاقتصار على مقولات الشيخ، بل فيه زيادات من المصنف، بل ومناقشات= وهذا نراه في هذه الكتب كلها.

وتنبيه الغزالي أن "المنخول" مختصر "البرهان"، كما في خاتمته، وكما قال هذا في "شفاء الغليل" (٨ – ٩)؛ إذ قال: "مع أنه النهاية في الوفاء بطريقة إمامي فخر الإسلام إمام الحرمين، قدس الله روحه، وأنحيت على تقرير أمور خلت عنها هذه الطريقة"= يبطل دعوى ما روي أن الجويني لما رأى "المنخول" قال: "دفنتني وأنا حي، فهلا صبرت إلى أن أموت" (انظر مقدمة شفاء الغليل ص ٢٢)

والغزالي يريحك في تاريخ كتبه، ومَن السابق ومن اللاحق؛ فهو يذكر هذا في كتبه، إذ قلما كتاب له إلا وهو مُبَيِّنٌ فيه ما قبلَه من الكتب التي لها تعلق بموضوع الكتاب:

فقد ذكر في بداية "المستصفى" أنه كتب "المنخول"، ثم كتابه المفقود "تهذيب الأصول".

وقد ذكر في "الشفاء" أنه ألفه بعد "المنخول"، وكذلك تنبيهه أنه ألف "الشفاء" بعد كتاب القياس، وهو المسمى بـ"أساس القياس"، كما في صفحة (١٦).

وذكر في "ميزان العمل" أنه ألفه بعد "معيار العلم"، وفي "المعيار" أنه ألفه بعد "تهافت الفلاسفة"، وهكذا.

وهنا أُنَوِّهُ لشيء مشهور بين طلبة العلم ومشايخ هذا الفن، وهو أن القياس عند الغزالي ليس من أدلة الأحكام، بل من قواعد الأحكام؛ ولذلك فإن الغزالي يرفض أن يجعل الرأي دليلاً للأحكام، فالقياس عمل المجتهد في استخراج الحكم من النص بإعماله كقاعدة يستخدمها، لا كما هو موضوع قبله وبعده دليلاً للأحكام.

وقد فرح بهذا المعنى ابن رشد الحفيد لما اختصر المستصفى في "الضروري".

وبهذا تفهم ورع الأقدمين في قضية الرأي، وأنهم يجتنبونه ويهابون اعتماده دليلاً، فإن اضطروا إليه أخذوه كالميتة، كما هو تعبير الإمام الشافعي عن القياس.

وأما نفي الغزالي لدليل المصلحة المرسلة؛ فشديد، وهو على خطا الشافعي وشيخه الجويني في هذا، فلا يغرنَّكَ ما يسوقونه من كتب الغزالي في مقاصد الشريعة، أو التنبيه على الضرورات، وأهميتها، أن تعتبر بشعاراتها دليلاً دون النص والإجماع.

وأنا أسوق لك نصاً من كتاب "شفاء الغليل"، لتعلم وجه إدراك محاسن الشريعة في الفقه، وأين مقامه، وبه تستطيع البناء على ما قاله في هذا الباب في كل موطن، وخاصة أن هذا الموطن فيه الحديث عن نسبة الحكم للعلة حتى في حكم الأصل، وهل في ذلك خلاف:

يقول (ص ٥٣٧ - ٥٣٨): "هذه المسألة عندي لفظية، تنبني على بيان حد العلة، وما هو المراد بإطلاقها، وقد بينا أن الفقهاء يطلقون اسم العلة على العلامة الضابطة لمحل الحكم، وقد تطلق على الباعث الداعي إلى الحكم، وهو وجه المصلحة، وقد تطلق على السبب الموجب للحكم الذي يتنزل في الإيجاب وإضافة الموجب إليه منزلة العلة العقلية، بنصب الشرع".

وهذا نص يدور كل الكلام عليه، وهو أن العلة -وهي وجه المصلحة كما سماها- هي كشف مراد الشرع، ومن النص.

ولذلك يواصل الغزالي شرحه للأمر قائلاً (ص ٥٣٩ - ٥٤٠):

"وإن أطلق اسم العلة لإرادة الباعث في الحكم والداعي له، وهو وجه المصلحة، فيقول الناظر: الحكم ثابت بالنص، ومضاف إليه، والسبب الباعث للشرع على النص المصلحة الفلانية، فهذا لا حجر فيه.

ثم تلك المصلحة قد يستوفيها النص ويستوعب مجاريها، وقد يقصر النص عنها فيلحق به غيره، وقد تقصر عن النص، فيخصص النص بها.

فإن قيل: وأي فائدة فيه إذا كان حكم النص يستغنى عنها فلا يثبت بها غيره، وما لا فائدة فيه فهو عبث؟

قلنا: إن عنيت بالفائدة إثبات حكم به فهذا فلا فائدة له، وإن عنيتم بالبطلان أنه لا فائدة لها، فالبطلان بهذا التأويل مسلم، وإنما نعني بصحتها أن الباحث لا يدري في أول الأمر أيعثر على مصلحة مطابقة للنص، أو مصلحة زائدة على محل النص متعدية؟ فإقدامه على النظر، وهو يتوقع الفائدة لا يعاب عليه، فلا يعد عبثاً".

قال في "شفاء الغليل" (ص ٥٤١) متابعاً: "من حيث الاعتقاد والإحاطة بمحاسن الشرع، وما فيها من طمأنة النفوس وثلج الصدور، فإن ذلك لا يحصل من التحكم الجامد، وإذا وقع الوقوف على وجه المصلحة اطمأنت النفوس وانقادت للقبول عن طوع، وترقت من مرارة التقليد وقهر التحكم، ولذلك تأثير في استمالة القلوب للإذعان والاطمئنان". اهـ.

هذا الكلام من الشيخ هو ما ندندن حوله من أول المقالات، وما سيأتي منها، فعلى طالب العلم أن يقرأه مرة بعد مرة، ويتأمل ما فيه، وكيف يفهم القدماء موضوع المصلحة، عند من يقول بالتعليل والقياس، وأنها أَمارة على الحكم، وهي دافع النص، فما من شرع إلا لمصلحة، وابتداءً -كما يقرر الغزالي وغيره أن أعظم المصالح تحقيق التعبد، وهو مقصود الخلق، وقد تدرك المصلحة وقد لا تدرك، حتى مع وجود النص (الحكم) في المسألة، وعدم الإدراك ضعف، لكنه لا يلغي النص، وإدراك المصلحة زيادة تعبد، يحصل بها إقبال القلب على الفعل.

كل ما يسوقونه من اهتمام الغزالي بالضرورات الخمس، وتقسيم الشرع والقدر لضرورات وحاجيات وتحسينيات= كلها تخضع لهذا المعنى، وهو توصيف الشرع؛ لمزيد تعبد واطمئنان، ولمعرفة المعاني حين يغيب النص عن الفقيه، لينشأ القياس، وذلك من خلال العلة المضبوطة.

وما زلنا مع الغزالي في كتبه الأصولية.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١٢):

الغزالي (٢)

[٢٣ تشرين الأول ٢٠١٩ — ٢٤ صفر ١٤٤١]

يعد بعض الباحثين المعاصرين أن الغزالي في نظرية الضرورات في كتابه "المستصفى" أرقى من كتابه "المنخول"؛ وهذا غير بعيد، فـ"المستصفى" ألَّفه من جهة نفسه، وهو آخر كتاب أصولي له، بخلاف "المنخول" فهو مختصر "البرهان"، كما تقدم سابقًا، وقد ألَّفه في وقت مبكر؛ فلا يبعد ما قاله هذا الباحث ("نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" للريسوني)، ومن نظر إلى الأدلة المسوقة علم أنها لفظية فقط، لا ترقى لتغير منهجي في البحث.

والآن؛ كيف يصف الغزالي المصالح؟

تقدم ما قاله في "شفاء الغليل"، من شرحه لمهمة الفقيه في السعي لمعرفة هذه المصالح، وأنها تربوية في الابتداء، وهي داخلة بعد ذلك في عمل المجتهد في القياس.

وأما قوله في المستصفى؛ فإليكه:

يضع الغزالي دليل المصلحة المرسلة (الاستصلاح) تحت الأدلة الموهومة، ويبدأ في شرح المصلحة، ويقسمها على ما تقرر أصولياً فيها، وأن المصالح معتبرة وملغاة ومرسلة..

يقول في المعتبرة (١/٤٢٥ طبعة الأشقر): "أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكْم من معقول النص والإجماع".

وهو بهذا التقرير يفصل بين المصلحة المعتبرة بالنص، وقرَّر الشارع حكمها، وبين المصلحة التي عُلِمت بالاجتهاد، وذلك بدخولها في معقول النص، وهو القياس كما هو تسمية هذا عند الغزالي؛ فعنده لا يقال لأمر الشارع بترك الخمر أن دليله المصلحة المعتبرة، لأن الحرمة هنا لم تؤخذ من معقول النص ولكن من لفظه، ولا يمثل لها بهذا المثال.

وأما المصلحة الملغاة؛ فهي ما شهد الشرع لبطلانها (١/٤١٥)، وبالتمثيل تفهم أن كل تدخل لتغيير الحكم بدعوى المصلحة فهو متعدٍ على الشرع.

ولما يشرح المصلحة المعتبرة شرعاً يقول (١/٤١٦): "أما المصلحة؛ فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع".

فها هنا الغزالي يفرق بين المصالح العقلية، والتي يسعى لها الخلق بفطرهم، أو بغريزتهم، أو بما تفرضه مصالحهم الخاصة، وتطبيقاتها في الأفراد لا ضابط لها إلا بغريزة وعقل خاص= وبين المصلحة الشرعية، وفيها المحافظة على مقصود الشارع.

وحين يأتي إلى تقسيم الشارع للمقاصد، فإنه يقسمها -كما سبق من غيره- إلى ضرورات وحاجيات وتحسينيات، والغزالي لا يجعل في المرتبتين الأخيرتين من هذا التقسيم مما يجوز الحكم به، فيقول: "الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي، فهو كالاستحسان، وإن اعتضد بأصل فذاك قياس".

هذا القولُ الغزاليُّ في "المستصفى" تفسير لعدم قول الشافعية بالمصالح المرسلة كما يتوسع فيها بعضهم، وهي مسألة كثر فيها القول، حتى زعم القرافي -كما نقل عنه الطوفي- أن القول بالمصلحة المرسلة لا ينكره فقيه وأصولي؛ وهو قول غير صحيح، وفي كلام الغزالي رد عليه، وقد رد عليه السبكي كذلك، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فهذا هو الغزالي في القول بالمصلحة، فهي وصف للشرع وأحكامه، تنشأ لتحصيل الطمأنينة وحسن التعبد، وتستنبط لإدراك العلة فيما لا نص فيه، وتعمل في باب الضرورات فقط، وهي في ذلك كله تحصيل لمقاصد الشرع لا مقررات العقول، ولذلك هي من النص، إما معنى (مع التجوز كما تقدم) أو من معقوله.

هذا التضييق الغزاليُّ، والذي جعل القول بالمصلحة في باب الحاجيات والتحسينات، وبهذا التقييد، جعل بعض المعاصرين يصرح بمخالفته، كما هو رأي الشيخ القرضاوي في ذلك، ومن قرأ الاعتراض علم أن الاعتراض قاصر عن فهم كلام الغزالي في توصيف المصلحة، ويجب عند الفهم حمل كلام الرجل على أصوله.

فانظر إلى الغزالي كيف يختم كلامه ليرد على توهم الاعتراض.. يقول الغزالي، وذلك بعد أن مثل بمقاصد الضرورات، وأنها خاضعة للمصلحة:

"فإن قيل: قد ملْتُم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرَعَ، كما أن من استحسن فقد شَرَعَ". اهـ.

فتأمل هذا الكلام تجد ضوابطه في هذا الأمر وتحرزه من تقريرات العقول الخاصة، والله أعلم.

وما زلنا مع الغزالي.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١٣):

الغزالي (٣)

[٢٤ تشرين الأول ٢٠١٩ – ٢٥ صفر ١٤٤١]

رحم الله سيد قطب وهو يشرح الأسلوب القرآني في تقرير مسائله العلمية اليقينية، وكيف تدمج هذه المعارف كلها في خطاب واحد، يحقق منه كل المطلوب من الإنسان كله، فهو خطاب قلبي عقلي سلوكي اجتماعي، ودنيوي وأخروي، فكلها تشترك في هذا الخطاب، وتندمج فيه، وتنتج بذلك عبودية لله، لكل الإنسان في كل أحواله وكل أجزائه.

لنتذكر هذه ونحن نسير مع مشروع الغزالي المتشعب والمتسع والعجيب.

من قرأ كتب الغزالي، وتدبر سلوكه، وأنعم النظر في كلماته= علم أن الرجل هَضَمَ علوم عصره، ولم يكن هيَّاباً أن يقرأ كل شيء، وأقوال كل مِلَّة، ومطالب كل مَذهب، ويخوض فيه بحسب وِسْعِهِ وطاقته، ليدركَ مراميه، ويبصر ما فيه على الحقيقة. ومن خاض هذا الأمر بهذا الاتساع لم يأمن من الغلط، لكن أصاب الأجر ببذل الوسع حتى لو أخطأ.

وكل دعوى بأن الغزالي سلم لمقالة دون تمحيصها غير صحيحة، كما أن نسبة الغزالي لقول أو فرقة دون تمحيص ودراسة غير صحيح كذلك.

الغزالي جمهرة سامقة، كتبت في كل علوم عصرها: فهو الفقيه؛ ويُعدُّ عند الشافعية من أصحاب الوجوه، ومن الطبقة الرابعة –بعد أصحاب الإمام كالربيع والمزني والبويطي وأبي ثور، ثم طبقة محمد بن خزيمة، ثم طبقة شيخه الجويني، ثم الغزالي–، ومن قرأ كتب النووي، وهو من مرجحي المذهب، علم اعتماده على كتب الغزالي الفقهية، وفي رأسها "البسيط" و"الوسيط" و"الوجيز"، وله غيرها كـ"تحصين المآخذ".

وهو الأصولي الباهر؛ وقد تقدمت كلمة صغيرة في ذلك.

وهو المنطقي؛ كما في "معيار العلم ومحك النظر" وفي مقدمته المنطقية في صدر "المستصفى".

وهو الفيلسوف في "تهافت الفلاسفة"، وكَتَبَ في هدم القرامطة الزنادقة.

وتبقى كتبه التربوية علامة فارقة في تاريخ التربية والتزكية.

من تأمل مشروع هذا الرجل أدرك أن ما قاله سيد عن الأسلوب القرآني هو ما سعى إليه الغزالي، وهو وحدة العلوم، وجمعها كلها لتحقيق مقصد واحد، هذا المقصد هو تحقيق السعادة، وهو إذ يشرح هذه السعادة يقول ("ميزان العمل"، نسخة سليمان دنيا، ص ٣٠٤): "اعلم أن السعادة الحقيقية هي الأخروية، وما عداها سميت سعادة إما مجازاً، أو غلطاً كالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة، وإما صدقاً، ولكن الاسم على الأخروية أصدق، وذلك كل ما يوصل إلى السعادة الأخروية، ويعين عليه، فإن الموصل إلى الخير والسعادة قد يسمى خيراً وسعادة".

كتاب "ميزان العمل" من أواخر ما كتب الغزالي، والغزالي مشغول بهذا الهمِّ كما ذكره في الكلمة المتقدمة، كما أفاض في كتابه "إحياء علوم الدين"، ومقصد الإحياء تنبيه العلماء إلى ما وقع منهم من فساد التضمخ بالدنيا والالتصاق بها.

من المهم لطالب العلم أن ينظر إلى كل العلوم كوحدة واحدة، لا من حيث مقاصدها النهائية في التعبد لله تعالى، وتحقيق رضاه، وهو أمر مهم وضروري، ولكن من جهة اختياراته للمسائل العلمية في كل باب؛ فمن أخطأ هذا المقصد سيخطئ في الأصول، وفي الفقه، وفي التفسير، وفي كل باب من أبواب العلم.

فمن جعل الشريعة خادمة للدنيا، انقلبت عليه المسائل، وقال في الدين الباطل، وأفتى بالباطل، ونسب للشريعة ما ليس منها؛ ومن نظر أن الشريعة لتحقيق رضا الله، ودخول الجنة= أصاب في الفتوى، وأصاب في التفسير وكل المقالات.

موضوع المقاصد النهائية، كما يهتم بها الغزالي، ليست في باب التربية الباطنية فقط، وهي في معزل عن الفقه والاختيارات العلمية، بل هي في الفقه والفتوى والاختيارات العلمية في كل باب.

من هنا؛ فإن استخدام الغزالي بعيداً عن مشروعه الواضح، والذي دندن حوله كثيراً في كتبه، كما في "المنقذ من الضلال"، وكما في "الإحياء"، وفي "ميزان العمل" -وهو أهمها وأكثرها ثراءً في هذا الباب-= إساءة كبرى للغزالي،

وتفسير ذلك بكلام منقول للغزالي من كتبه يطول الكلام، وطالب العلم مدعو لهذا الملحَظ، حتى لا يَكْذِبَ على السابقين.

كيف تفصل الغزالي الأصولي عن الغزالي الفقيه، وعن الغزالي السالك، وعن الغزالي المربي؟!!.

إن فعلت هذا تشتت ذهنك، وأخطأت المعاني، ووقعت في (التشيؤ)، ولم تعدم أن تجعل دين الله نافعاً للدنيا، في غفلة عن مقصد الوجود، وهو العودة إلى الجنة، وتحقيق محبة الله ورضاه.

بعض المعاصرين يحب جمع مثالب العلماء من معاصرين وسابقين، ويسعد إن سمع كلمة سوء في عالم!!

والغزالي كما قال من خبره: "من أذكياء العالم"، ووجود ما أخطأ فيه لنقص مادة العلم فيه، من ضعفه في السنة كما قال عن نفسه في كتابه "قانون التأويل" (ص٥٨٥ من مجموعة رسائل الغزالي): "وبضاعتي في علم الحديث مزجاة"، لا يسقط الرجل، ولا يفسد الفائدة منه.

ومن تصرفات بعض المعاصرين أنه ينقل كلمة لعالم مقبول في زماننا، كـ"مختصر منهاج القاصدين" وهو لابن قدامة (ليس هو صاحب المغني)، وأصل الكلمة للغزالي رحمه الله، لكن قبول الناس في البيئة العلمية والدعوية لابن قدامة أقوى من قبول الغزالي، وكم حُرِمَ المعاصرون من الغزالي الجمهرة.

وأحب أن أسجل كلمة لشادي الإنصاف، وقد ترشد بعض من يهتم لهذا الباب، وهي أني رأيت استفادة ابن تيمية من الغزالي شيئاً كثيراً.

بل أقول: **إن الكثير من النهايات التي وصل إليها شيخ الإسلام ابن تيمية إنما مرَّتْ على تمهيدات الغزالي في كتبه.**

وهذا مبحث طويل، أكتفي بالإشارة إليه، ورحم الله سلفنا، وألحقنا بهم على خير.

وما زلنا في البحث.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١٤):

فخر الدين الرازي (١)

[٢٨ تشرين الأول ٢٠١٩ – ٢٩ صفر ١٤٤١]

نتجاوز مجموعة من العلماء الأصوليين في هذا الباب، فلا يوجد في كلامهم إلا ترداد ما قاله الجويني والغزالي، حتى نقف مع فخر الدين الرازي في كتابه الشهير "المحصول"؛ والأصوليون يعدونه جامعاً لطريقة أهل الرأي والمتكلمين، على ما فيه من هِنَات، أهمها الحيرة والتردد، فبعض الأبواب يطيل فيها النفس بين إثبات ونفي، ثم ينتهي إلى لا شيء.

وقبل الخوض في بعض ما قيل في الرازي وما قال، فلا بد من التعرف على تناقض مقال الأشعرية في تعليل أفعال الله وأقواله، وبين التعليل الأصولي، إذ كيف نوفق بين هذين القولين:

من المعلوم قول الأشاعرة في التحسين والتقبيح العقليين، ومما اتصل بقولهم بنفي التحسين والتقبيح العقليين أنهم نفوا العلة في قول الله وشرعه؛ ولذلك –كما يقول ابن تيمية– فإنهم جعلوا كل لام هي للعلة في القرآن جعلوها للعاقبة!!، ولذلك تصوروا أن يأمر الشارع بغير ما أمر، فيكون حسناً لأمر الله له، وجرَّهم هذا لأقوال قبيحة نعرض عنها هنا، فليست هي المقصود.

إذا كان هذا اعتقادهم، فكيف أثبتوا القياس ومداره على العلة؟!

العلة عندهم أَمارة على الحكم، أقامها الله للدلالة عليه، لا أنها تُنْشِئ الحكم أصلاً في نفس الله تعالى، كما أقام الله النار أَمارة على الإحراق لا سبباً له، وكذلك الماء أَمارة على الري لا سبب له، وهكذا، فهذا قولهم، والباب ليس لمناقشة هذا القول، فليرجع إلى مظانّه.

وللذكر؛ فإن ابن حزم اضطرد قوله في نفي العلة في الحالين، فكان كما يقولون منسجماً مع نفسه، بخلاف هذا الاضطراب عند الأشاعرة.

ومن قرأ كلام الأصوليين المتكلمين بغير هذه العين والفهم= وقع في كلامه اضطراب شديد، ولم يفهم كلامهم على وجهه؛ فليس من لازم قول الأصولي بالعلة والغاية والمصلحة أن يكون ملتزماً في علم الكلام بالقول بالغاية، فهم وإن اضطربوا في الحقيقة، لكن جرى تفسيرهم للأمر على هذا المنوال من تفسير العلة الأصولية.

ثم لا بد من التفريق بين العلة في هذا الباب، أي الباب الكلامي بين قول الأشاعرة والمعتزلة؛ فالأشاعرة لا يوجبون على الله قولاً، ولذلك يرون جواز العلة في كونها أَمارة؛ وأما المعتزلة فمن أصولهم وجوب الأصلح، وهو قول يعني وجوب العلة.

هذا وإن كان بعض الأشاعرة يكاد كلامه يلامس قول المعتزلة في هذا الباب.

وأما العلة عند الفلاسفة فلها مجال آخر، لا تعلق لها بالتشريع، بل بالخلق؛ فكون العلة عند الفلاسفة موجبة للخلق والإيجاد يعني عند عموم المسلمين الكفر والشرك، إذ بهذا سقط اختيار وإرادة الله تعالى.

كما أن من لازم قولهم قدم العالم، وهي إحدى المسائل التي كفر الغزالي الفلاسفة كما في "التهافت"، كما هو قول ابن سينا في هذا حين قال في "الإشارات" (انظر الفصل الثامن من النمط الخامس من الكتاب، طبعة سليمان دنيا رحمه الله): "وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي، على الحال التي بها تكون علة، من طبيعة أو إرادة، أو غير ذلك من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج، ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل".

ولعل هذا القول عند الفلاسفة هو دافع المتكلمين من تصور العلة في الشرع والحكم، مما أدى لنفيها، مع أن القرآن يثبت أن أقوال الله تعالى في شرعه معللة، وبنيت على مصلحة، كما قال تعالى: (**إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**)، وقوله تعالى: (**وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا**).

والمقصود هو التفريق بين كل علم في مصطلحاته، وفهم أصول الأقوال في كل مذهب وطائفة.

فمن الضرورة أن يفهم طالب العلم هذه المسألة عند الأصوليين المتكلمين، لأن وجودها كثير في الكتب، وعندهم فيها محاورات، وهناك محاولات للخروج من هذا المأزق من التعارض، حتى تصوروا أن العلة ليست باعثة للحكم ابتداءً، ولكنها باعثة على فعل المكلف! كما هو قول جماعة، كتقي الدين السبكي الأب، وهو قول لم يرضَه آخرون.

ويكفي طالب العلم أن يفهم دلالة العلة عندهم، وهي أنها أَمارة على الحكم، لا سبباً له، وهو تفسير لكثير من كلامهم مع طوله واضطرابه.

أقول هذا، لأن الشاطبي -كما هو معروف- نسب للرازي نفي التعليل، والذي نفاه هو العلة الكلامية لا الأصولية، وإلا فالرازي من مثبتي القياس.

ولعلنا نعود لشرح هذا، وما زلنا في الباب.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١٥):

فخر الدين الرازي (٢)

[٢٩ تشرين الأول ٢٠١٩ – ١ ربيع الأول ١٤٤١]

ربما هذه الكلمة تغضب الكثيرين، لكن للعلم حقاً لا يجوز امتهانه، وخاصة أننا في زمن كما يُسْعَى فيه لإحياء الحق والسنة فإن فيه من يَسْعَى لإحياء أسباب الفساد في الأمة، ويَدْخُل في الخصومة بين الناس الكثيرُ من الهوى وحبِّ الغيظ للآخرين.

وقد علم كل طالب علم مُجِدٍّ اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية بفخر الدين الرازي، وأَفْرَدَه بردود، واعتنى بمقالاته أكثر من غيره، وكان أغلب ما يدور حوله كلام الشيخ أسس أدلة الرازي في العقائد. والحق أن هذا من استقراء ابن تيمية لمآلات الخطاب عند المتكلمين، حيث استقرت هذه المقالات بنتائجها النهائية بيد الرازي، وكل من كان قبله هو خير منه، وكل من غاير طريقته مقترباً ممن سبقه اقترب إلى الحق.

هذه كلمة لا أقولها تقليداً لأحد، بل هي مما يستنتجه كل من حقق في أقوال المتكلمين، بل والأصوليين، والمقام هنا مقام أصولي فلنفرغ له دون غيره:

أدعو كل طالب علم للتفكر بما قاله الرازي من شروط اعتقاد النص، وأن تطبيقها الحقيقي تعطيل للنص بالكلية، وأن قوله هذا تجميع لكل ضلالات أهل البدع في المقالات؛ فقد جعل التمسك بالدلالات اللفظية، وهي مصدر الشريعة كلها أصلاً وفرعاً، لا يفيد إلا الظن، بل قال: إن الأمة مجمعة على أنه ليس في المسائل الشرعية دلالة قاطعة!!، وهذا الإجماع لا وجود له البتة، بل غيره أقوى منه وأولى بصفة الإجماع.

ومن رأى مناقشة الرازي لشروط عمل اللفظ لتحقيق دلالته، علم أنه عطَّل الشريعة كلها؛ إذ اشترط لإعمال الدليل اللفظي تحققَ عشرة شروط، فيها ما فيها من التوهمات، كنفي الاحتمال العقلي، وهو بحسب كلام الرازي لا ينتهي لقانون، بل لا يستطيع أحد ضبط ذلك، ولم يتفق عالم مع غيره على قانون للتأويل يصار إليه.

ثم لو قال قائل: إن طه حسين أخذ بكلام الرازي لا مرجليوث في عدم صحة أدلة اللغة العربية، لما أخطأ؛ فقد قال فيها أشد من ذلك.

ولذلك ترى الفرق جليّاً بينه وبين الغزالي، الذي ينفي الرأي بكل صوره، ويبني الشرع كله على السمع، وبين سُدُودِ الرازي للعمل بالنص.

لم يكن ابن تيمية مَلُوماً وهو يلاحق الرازي في قوانينه وتأصيلاته.

ومن الخطأ القول بأن الغزالي أدخل المنطق في أصول الفقه؛ فقد صرح في المقدمة المنطقية في صدر "المستصفى" أن هذه المقدمة أجنبية عن أصول الفقه، ويستطيع كل طالبٍ لعلم الأصول أن يتجاوزها، ولا يؤثر ذلك في علمه للأصول.

والحق أن أهل التحقيق يرون أن الرازي هو من خلط الكلام بالأصول، وهو قول قديم، أسوق لك بعض ما قيل في ذلك:

ففي كتاب "الدراية" للشيخ أحمد الغبريني البجايي يقول في ترجمة أبي العباس أحمد بن خالد (ص ٧٣): "كان متحمّلاً لأصول الفقه ولأصول الدين على طريقة الأئمة المتقدمين، وكان لا يرى بطريقة فخر الدين (الرازي) ويرى فيها تخليطاً في إدخاله طرفاً من المنطق في الأصليْنِ. ويقول عنه: جلس للإقراء، وكان يقرأ عليه في منزله، قرأت عليه جملة من "الإرشاد" وجملة من "المستصفى"". اهـ.

ويقول في ترجمة أبي محمد عبد المجيد بن أبي البركات بن أبي الدنيا الصدفي الطرابلسي (ص ١٠٩ – ١١٠): "وكان له علم بالفقه وأصول الفقه وأصول الدين على طريقة الأقدمين، وكان في الفقه على طريقة القرويين، ولا يرى بالطريقة المتأخرة في الأصليْنِ (الدين والفقه) طريقة فخر الدين ومن تبعه، وكان ينكر علم المنطق". اهـ.

وأما من يقصد بالمتقدمين؛ فيقول في ترجمة أبي علي عمر بن ملك المرساوي (ص ٢٢٦): "وكان أهلم وقته بعلم الكلام، وكان محققاً له، محصلاً لمعانيه كلياً وجزئياً، وكان أحفظ الناس بدقائق تفاصيله... وكان طريقه في ذلك كله طريقة الأقدمين أبي المعالي وأبي بكر بن الطيب (الباقلاني)".

وقال في ترجمة أبي محمد عبد الوهاب بن يوسف بن عبد القادر (ص ٢٣٣): "وله علم بأصول الدين وأصول الفقه ومعرفة بالحكمة (الفلسفة) وبراعة في المنطق، وخصوصاً على طريقة المتأخرين".

هذا مع وجود أتباع لطريقة الرازي: ففي ترجمة أحمد بن عيسى بن عبد الرحمن الغماري (ص٩٥): "وكان رحمه الله يثني على الفخر كثيراً، ولا يرى له نظيراً، وكان يُؤْثِر قراءة كتبه على غيرها من كتب المتقدمين والمتأخرين". اهـ.

فكأن هذا بيّنٌ عند أهل هذا العصر (القرن السابع)، وهو القرن الذي توفي فيه الرازي، من أن الرازي حدٌّ بين المتقدمين والمتأخرين في أصول الفقه.

هل أثَّر الرازي على من بعده؟

إن كل الإقفال والتعقيد الذي ترونه في كتب الأصول مبعثه الرازي، وكل طالب علم مدعو للنظر في كتب الجويني والغزالي، ومن قبلهم من حنفية وشافعية، ثم قارنوا بينها وبين ما بعدها من كتب الأصول= حينها ستجد أن ما يوضع في الدرجات العالية من مستوى الطلب كـ"المستصفى" هو خطأ من هؤلاء، فحقه التقديم على كثير مما وضع مختصراً من قبل المتأخرين.

ولذلك يصف الغبريني في كتابه "الدراية" حال طريقة المتأخرين بقوله (ص ٣٠١): "الطرق المقفلة والقوانين المغلقة".

وللأسف؛ فإن غلاة أهل البدع اليوم يصرحون بعدم قبول طريقة الغزالي ولا الباقلاني، مع ما فيها من مؤاخذات في الفروع، لكن أصولها تعتمد على النص، وتراه أصلاً يقينياً، وهما مع غيرهما في كلامهم من طريقة الإثبات الذي يوجبه النص، إلا أن المعاصرين وقد كرهت النفوس النص، وحملهم البغض لابن تيمية أن أشادوا كثيراً بالرازي وطريقته.. ولو فتحنا باب حياة الرازي لفسد عليهم الكثير، ولذلك هم يصرحون بحب والتزام طريقة الرازي، وفيها من الفساد الكثير وتعطيل للنصوص .

أما الاضطراب والتعارض والحيرة في كلام الرازي؛ فشيء كثير، في الأصول والمقالات، والمكان لا يتسع لبسط هذا ولا أقلِّ من ذلك.

وما زلنا في البحث، مع الاعتذار أن خرجنا قليلاً عن الموضوع.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١٦):

العز بن عبد السلام

[٣١ تشرين الأول ٢٠١٩ – ٣ ربيع الأول ١٤٤١]

من العلماء الكبار الذين لهم كلمة موسعة في المصالح والمقاصد العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ للهجرة)، وهو الملقب بسلطان العلماء، وكتابه الشهير في الباب "قواعد الأحكام في إصلاح الأنام"، وقد قال في مقصد وضع الكتاب (١/٩): "الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات لسعي العباد في تحصيله، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض".

وهو إذ يضبط هذه المعاني ومصادرها يقول (١/٨): "أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن نفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح".

وهو إذ يشرح اللذائذ والمصالح العليا والمقاصد الأسنى يميز بين طلب المعاني الشرعية، من طلب لذة الإيمان والطاعات، ومطلب دخول الجنان، وبين مطلب بعضهم من اللذائذ العاجلة، مضيعاً الخير (انظر ١/١١ – ١٢).

وهو في بداية الكتاب يربط بين مصالح القلوب والآخرة بين المشقة، مستدلاً بقوله صلى الله عليه وسلم (**حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات**).

وهو إذ يقسم مراتب الناس معرفة المصالح والمفاسد يقول (١/٢٤): "المصالح والمفاسد أقسام: أحدها ما تعرفه الأذكياء والأغبياء، والثاني ما يختص بمعرفته الأذكياء، الثالث ما يختص بمعرفته الأولياء، لأن الله تعالى ضمن لمن جاهد في سبيله أن يهديه إلى سبيله (**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**)، ولأن الأولياء يهتمون بمعرفة أحكامه وشرعه، فيكون بحثهم عنه أتم، واجتهادهم فيه أكمل، مع أن من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم،

وكيف يستوي المتقون والفاسقون؟ لا والله لا يستوون في الدرجات ولا في المحيا ولا في الممات".

وهذا الكتاب للعز رحمه الله نموذج لواجب القراءة المستوعبة، فلا ينفع معه التقاط النصوص من داخله كله، لوضعها في سياقات أخرى، مع أن جزء الحق في نفسه حق، ولا يضر أخذ القواعد من سياقات لاستخدامها في سياقات أخرى علمية، فهذا شأن مضطرد في استخدام كلام أهل العلم؛ لكن قيمة القواعد في السياقات الأصلية هو معرفة مراد الكاتب الكلي للبحث، ولذلك لمعرفة مراد العز لا بد من قراءة الكتاب كله، ولماذا ألف الكتاب، وهل تأكيده على قضية المصالح لتضبط في ذاتها أم هي مأخوذة لبحث آخر، هي مقصد المؤلف.

منذ بداية الكتاب والشيخ أبو محمد يؤكد على قضية تمايز الأفعال، واختلاف مراتبها في الشرع، ووجوب معرفة هذا التمايز والاختلاف، ويسري في كل مباحثه، وهو إذ يشرح هذا يطرق سبل التمييز، وكيفية إدراكها، وعزل الخطأ عنها، ولأضرب لك أمثلة لذلك:

يميز الشيخ بين ما هو قيمي في نفسه وإن لم يجلب المشقة، وبين ما هو أدنى منه مع المشقة، نافياً قاعدة عند بعضهم أن الأجر على قدر المشقة بإطلاق، ويجعل ضابط التفريق والتمايز، وذلك لشرف العمل نفسه؛ فكلمة التوحيد لا يعدل فضلها شيء، وهي أفضل من كل القرب، حتى ولو كانت أشق منها على البدن.

ومثل على ذلك بمثال آخر، وهو بيان فضل قارئ القرآن ماهراً به، وبين من قرأه وهو عليه شاق، فلم تكن المشقة سبباً لرفعة على غيره من الماهر به، وهكذا.

ثم يصير إلى أن المشقة ترفع درجة العمل إذا تساوى شرف العملين.

وكذلك مبحثه في تفضيل الأماكن والأزمنة، مع أن أصل قوله في هذا التفضيل على قاعدة الأشاعرة، وهو قول مرجوح؛ إذ يجعلون الفضل بالشرع لا بأصل الخلقة، وقد ناقش هذا القول ابن القيم في "زاد المعاد" مناقشة وافية فارجع إليه. لكن ذكر هذا إنما هو في سياق مراتب الشرع والتمايز بين أوامره ومراتبها، وكذلك التمايز بين المعاصي، ومحاولة وضع ضابط بل ضوابط لفقه هذا التمايز، وهذا هو مقصد الكتب الأصلي.

ومن فقه هذا المقصد من الشيخ علم أن الكتاب مع فوائده الأصولية الجمة، إلا أنه موضوع لتفسير الشريعة، ورد تهمة (لا أدري أهي متخيلة أم هي حقيقة في زمن الشيخ) أن الشريعة مضطربة، لا تقوم على إدراك عقلي تام؛ فالكتاب أشبه برد هذه التهمة.

ولذلك كل ما في الكتاب هو تفسير للشريعة: كيف فرقت وكيف جمعت.

ويغلب على ظني، وهو أمر أقوله مع بعض التوقف، أن الكتاب رد على الظاهرية وعلى ابن حزم على الخصوص؛ ومعلوم حب العز بن عبد السلام لكتاب "المحلى" مدحه له، وكلمته فيه مشهورة، فلعله صادف تعارضاً بين ما هو عليه وما هو عند ابن حزم، فكان هذا الكتاب، فيكون الكتاب على هذا المعنى تقوية لنفسه بعدم الذهاب مع ابن حزم وقواعده.

لكن مما يمنع هذا بعض الشيء أن العز أتى بمعانٍ عظيمة في باب تفاضل الأعمال من جهة النية، وقال في هذا كلاماً عظيماً، وقد أشاد به على وجه ما الدكتور عمر الأشقر في "مقاصد المكلفين".

ولذلك فمن قرأ الكتاب وجد أن الشيخ رحمه الله تعالى أتى لتوجيه أحكام الشريعة على معانيها الكلية، لا ليصنع قواعد جديدة تحتكم إليها العقول لتحقيق قول الشريعة في المسألة، وشتان بين قوله وقولهم، كما سيتبين من دعوة المعاصرين لأصول جديدة تفرضها المقاصد والمصالح.

وما زلنا في البحث، وما طولنا من ذكر المتقدمين ووجه قولهم في هذا الباب إلا لتقرير اتفاقهم على معنى غير ما أحدثه المعاصرون، والله الموفق.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١٧):

الطوفي (١)

[٩ تشرين الثاني ٢٠١٩ — ١٢ ربيع الأول ١٤٤١]

كل ما قيل في الرازي وتأصيلاته العقلية الفاسدة قليل في حق الطوفي هذا، فالرازي قيد الاعتقاد من النص بكوابل شرسة باطلة، ولاحقه الأئمة في عصره وبعد عصره لفك قيوده علمياً، وإبطالها، وقد نجحوا، كما فشلوا، إذ وقع اختراق الرازي للأشاعرة، ولم يعد الأشاعرة المتكلمون بعد الرازي إلا عالة عليه، وظهرت كل تجليات الرازي الفاسدة في المعاصرين من متكلمي الأشاعرة، ونُسيت أشعرية من قبله من المثبتين على ما فيهم من هنات، لكنها أهون وأقل بكثير مما أتى به الرازي.

الآن جاء الاختراق من الطوفي الحنبلي، وهو على ما قال عن نفسه بلا تجميل:

حنبلي رافضي ظاهري أشعري هذه إحدى الكبر

واعتناء المعاصرين بكل قول فيه بناء التفلت من النص صار واضحاً لكل ممن تتبع اهتماماتهم بالكتب التي تنشر وتشرح، وقد أشرت لهذا في بداية شرح الموافقات للشاطبي؛ وإن كان الشاطبي بريئاً من نوايا هؤلاء.

لكن انظر إلى استلالهم قطعة من كتاب الطوفي "التعيين في شرح الأربعين" وهو شرح حديث (لا ضرر ولا ضرار)؛ لأنه يوصل لمذهب المصلحة على طريقتهم الفاسدة= فقد أفرد هذه القطعة تحقيقاً جمال الدين القاسمي، ونشرها ضمن رسائل أصولية، ثم فعل ذلك محمد رشيد رضا، فهي مشهورة، مع تأخر نشر الكتاب كله زمناً طويلاً بعد وقت نشر هذه القطعة.

اعتناء الحنابلة باختصار الطوفي لروضة الناظر، وهو "البلبل"، ثم شرحه لمختصره مختلف عما نحن فيه، وسواء مدح الباحثون والحنابلة كتابه في شرح مختصر الروضة كما فعل ابن بدران الدمشقي، أو ميزوه بسمات وخصائص كما قال القاسمي في رسائل في أصول الفقه (ص ٣٨): (أدركته سنة الأفراد)= فهذا لا ينفي مقالته المتهمة في شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار)، وهو ما نحن فيه.

وابن رجب يشن الغارة على الطوفي في موطن شرح هذا الحديث لأمر أعظم من قوله بالمصلحة، فقال في ذيل طبقات الحنابلة (٣٦٨/٢).: "من دسائسه الخبيثة أنه قال في شرح الأربعين للنووي: اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب..."

قال ابن رجب عقبها: "فانظر إلى هذا الكلام الخبيث... وقد كذب في ذلك وفجر... وكان الطوفي أقام في المدينة النبوية مدة يصحب شيخ الرافضة السكاكيني المعتزلي، ويجتمعان على ضلالتهما، وهتكه الله".

وقد حاول الدكتور مصطفى زيد دفع هذه التهم، فلم يصب، وناقش أموراً ظرفية بعيداً عن مناقشة الكلمات له.

وتجد كلام الطوفي في شرحه للحديث المذكور، وهو مطبوع.

هناك ميزة لكتب الطوفي، وهو أنه يكتبها بسرعة، وسرعة لا يشك ناظر أنها مفسدة؛ فكتابه في شرح البلبل استغرق عشرة أيام، وأما شرحه للأربعين فقد بدأه في ثلاثة عشر ربيع الثاني سنة ثلاثة عشر وسبعمائة وفرغ منه في ثمانية وعشرين منه، يعني في خمسة عشر يوماً.

وعلمنا بتاريخ كتابة شرح الأربعين كما تقدم يعلمنا أنه كتبه بعد شرح البلبل، وهو الذي كتبه في سنة (٧٠٤) يعني بين الكتابين تسعة أعوام.

وتالياً شرح مذهب الطوفي في المصلحة.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١٨):

الطوفي (٢)

[١٠ تشرين الثاني ٢٠١٩ — ١٣ ربيع الأول ١٤٤١]

الطوفي افترض ثنائية متعارضة بين النص وبين المصلحة، وبالتالي قدم المصلحة على وجه من وجوه الترجيح المعهود في الأصول، فهو كما قال (التعيين في شرح الأربعين ص ٢٣٨): "إما أن لا يقتضيا (النص والإجماع) ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً فإما أن يكون مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما ضرراً فلا بد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله عليه الصلاة والسلام: (**لا ضرر ولا ضرار**)، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام: (**لا ضرر ولا ضرار**) جمعاً بين الأدلة".

هذه خلاصة قوله في الباب، وبهذا يعلم أنه يقدم المصلحة على النص في المعاملات والعقوبات، ويشرح ذلك بالتفصيل بعد ذلك، شاعراً أنه أتى بأمر عظيم، فجعل يناقش ما يقال في هذا الكلام من تناقض، ومخالفة لما عليه الناس.

وقبل الخوض في تجلية خطأ هذه المقالة، وهي مقالة متصورة، أي تعارض النص والإجماع مع المصلحة؛ ففي كلامه خطأ جلاه من تكلم عن أصل المصالح والمفاسد في هذا الباب وغيره، ولابن القيم كلام طويل في ذلك، شرحه في "إعلام الموقعين"، وهو تصور وجود الضرر الكامل بلا منفعة، أو المنفعة الكاملة بلا ضرر؛ وهو حديث مداره على فهم القدر، وهو الذي بنى الشرع عليه أحكامه= فهذا التصور للكلية في القدر تصور غير موجود البتة، ولم يقم الله تعالى شيئاً من أقداره على فساد بلا منفعة، ولا على منفعة بلا مفاسد، ولكن الشارع يقيم أحكامه في هذا الباب على الأغلب، وهذا ما يدور حوله القدر ومراتبه؛ وذلك بخلاف المعاني فإن فيها الحق التام والباطل التام، كالتوحيد والشرك، وكذلك يمكن تصور الحق في الكليات، وهي من قبيل المعاني، كتصور العدل الكلي والظلم الكلي، وهو شيء ذهني، ترتبط به الأحكام التصورية (للذكر: كلام الشيخ بكر أبو زيد في النهي عن هذه

الكلمة في إطلاقها على العقائد غير صحيح).

هذا أولاً.

أما خطأ هذا التقعيد فهو من جهات:

أولاً: تصور هذه الثنائية، وهو على معنى قولهم تعارض العقل والنقل؛ وهو تعارض مزعوم، لا وجود له على الحقيقة، إنما ينشأ التعارض بفقدان صوابية أحد هذه الثنائية، إما بعقل غير صريح أو نقل غير صحيح، فإن وقع صحة هذين على وجه تام وقع التوافق لزوماً، وهو قول قد فرغ منه بجهاد ابن تيمية في هذا الباب يعرفه طلبة العلم.

وهاهنا يقال ما قيل هناك، وهو أن هذه ثنائية لا وجود لها على الحقيقة إلا متوافقة، فإن فرض وجود تعارض فلتخلف شروط صحة أحد أطرافها.

ومن قرأ مقالات الناس في اعتناء الشريعة وأحكامها على المصالح= تبين له خطأ هذا الافتراض الطوفي، ولذلك لم يأت هذا المعنى قط على لسان فقيه من قبل، ليحتاج حينها لترجيح أحدهما كما يفعل الطوفي.

وما زلنا مع الطوفي.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (١٩):

الطوفي (٣)

[١١ تشرين الثاني ٢٠١٩ — ١٤ ربيع الأول ١٤٤١]

قلنا إن ثنائية العقل والنقل وتصور التضاد بينهما طغت على المتكلمين، فأوجدوا لها مخارج باطلة؛ وهكذا تحدث الثنائيات على هذا المعنى، كما نشأ في الفقه ثنائية النص والقياس، وأن التضاد يكون بينهما من وجه كلي أو جزئي؛ وعلى ضفاف هذا القول نشأت أقوال متعددة، حتى اشترط بعضهم صحة العمل بحديث الآحاد أن لا يخالف القياس الجلي، كما قال أبو الحسين البصري (انظر إليه في أحكام الآمدي ١١٨/٢، وهي في المعتمد للبصري ٢٦٣/٢): "علة القياس الجامعة إما أن تكون منصوصة أو مستنبطة؛ فإن كانت منصوصة، فالنص عليها- يعني يقدم القياس؛ لأنه إما أن يمون مقطوعاً به أو غير مقطوع، فإن كان مقطوعاً به، وتعذر الجمع بينهما، وجب العمل بالعلة؛ لأن النص على العلة كالنص على حكمها، وهو مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، فكانت مقدمة...".

والذي عليه الفقهاء قديماً العمل بالنص إن جاء، ولا تضرب له الأمثال. ولكن للرد على هذا التصور من وجود نص يخالف القياس من كل وجه، أو من بعض وجوهه= مداره على أنه ما من نص على هذا المعنى إلا ومشتمل على علة أقوى من غيرها، وهي التي تعلق بها الحكم في هذا النص، علم الناس هذه العلة أم جهلوها، ولذلك قال ابن تيمية: "لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح، بل ما قيل فيه: إنه على خلاف القياس لا بد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها، واقتضت مفارقته لها في الحكم".

وهذه الجملة من الشيخ رحمه الله تعالى هي مدار كتاب ابن القيم "إعلام الموقعين" في رد قولهم: هذا على خلاف القياس، في مسائل كثيرة تجدها هناك.

وهذا ما ينبغي فهمه في هذه الثنائيات التي تنشئ ودياناً من المسائل، وهي غير سوية في أصلها، فلم الذهاب بعد ذلك إلى فروعها المتخيلة.

وبعضهم يرد هذه الثنائية بقبول هذا التصور من مخالفة المنقول للمعقول (العلة)، ولتعظيم النص يتابع: بأن المعقول لا يجوز أن يقدم على المعقول.

وهو قول ضعيف؛ لأن أساس البناء غير صحيح، فلا خلاف، ولا تضاد، ولكن يصار إلى هذا القول عندما تعجز العقول عن إدراك العلة في النصوص، فتأوي للتسليم؛ وهي مرتبة تعبد ممدوحة، لكنها قاصرة، إذ الأعلى منها رد معقول الرأي بمعقول النصوص؛ وهذه هي علة رفعة الشافعي رحمه الله في العراق، إذ كانت الغلبة لأهل الرأي في الحجاج مع أهل الحديث، فهم -أي أهل الحديث- يمرونها على ما هي عليه دون فقه لمعانيها التي أنشأتها، حتى جاء الشافعي وعلل تلك النصوص، وضعف مخالفيها من الوجه الذي زعمته عقلاً أو علةً، ولذلك سمي بناصر الحديث.

ولهذا؛ فيمكن القول هنا بكل ما قيل في تضاد العقل والنقل هناك، إذ تصلح دليلاً لرد دعوى مخالفة النص للمصلحة، أو تخصيصه، وأعظمها أن التشهي يتقمص دور العقل في هذا الباب، فتصبح المعاني النفسية من اللذة وغيرها بخطاب ذلق معاني معقولة، وبهذا تنسخ الشريعة.

وما زلنا في الباب.

تذكرة:

ما يكتبه المشايخ الكرام من تعليقات على هذا البحث، وخاصة عن تحقيق مقالة الطوفي، هو على الرأس والعين، وسأعود لتذكرتهم بالبيان إن شاء الله تعالى.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢٠):

بين ابن تيمية والعز

[١٢ تشرين الثاني ٢٠١٩ — ١٥ ربيع الأول ١٤٤١]

هناك نصان أحب لطالب العلم أن يجمعهما معاً، لترى فساد فتح الباب للعمل بالمصالح، وأنها تقيد وتخص النص الخاص؛ وأن مقامرة البعض بعقل فقهي سديد يراعي حكمة الشارع كما هي، وهذا العقل خبرته التجارب، وصارت له ملكة إدراك مراد الشرع حتى لو غاب عنه النص= هي مقامرة خاسرة، ولا وجود لها بهذا المعنى الذي يتخيله هؤلاء، وهم بهذا المعنى معاصرون لا غير؛ ذلك لأن الذين يريدون إعمال كلام الطوفي المتقدم بأن هناك عقولاً فقهية مسددة بفقه الشريعة ومقاصدها الكلية تستطيع ضبط سيولة التشهي واللذة، وهي لن تنفلت عن إطار مقاصد الشرع المضبوطة، وتذكر دائماً في كل ما يقال من هؤلاء بعدهم عن شروط العلة التي يضبطها القياس الفقهي، وهي التي لا يصار إليها إلا بعد استفراغ الوسع في البحث عن الدليل الخاص، وهو كما سماه الشافعي: كالميتة عند غياب الحلال، أو التيمم عند غياب الماء، وهؤلاء يريدون فرض حلال مدرك بلا وسع البحث عن الحلال المنصوص.

تقدم نص ابن تيمية في وصف حال بعض الفقهاء وعملهم بالمصلحة المرسلة، وأعيد ذكره هنا، فقد قال (٣٤٤/١١): "كثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناءً على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه... والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالباً.. والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط".

خذ هذا النص واجمعه مع كلام للعز بن عبد السلام في قواعد الأحكام، لترى قاعدة عمل الفقيه ما لو أردنا أن نزن أو يزن هو عقله في فهمه للمصالح، يقول الشيخ رحمه الله (٨/١): "من أراد أن يعرف المناسبات من المصالح والمفاسد، راجحهما ومرجوحهما، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه

الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته".

نص ابن تيمية يصف لك واقع من طلبه العز، وهو ما حذر منه الغزالي في نفيه للمصالح المرسلة، وهذا في زمانهم، والفقه مبذول، والحال غير الحال؛ فهل حاول فقيه في يومنا، ممن يريد فتح باب اعتبار العقل للمصالح والمقاصد باتساع يقيد به النص أو يخصصه، أن يمارس ما طلبه العز من الفقيه، أم أننا نرى كل من تكلم بالمقاصد في يومنا -كدليل فقهي مستقل، كما أراده رواد المدرسة الإصلاحية!- مرادهم التخفف من حكم النصوص، وضوابط الاستنباط منها، تحت ذريعة تجديد أصل الفقه، كما ينطقون به دون مواربة كما سيأتي؟!.

وهؤلاء رموا شروط الأوائل في تحقيق معنى المصلحة والمفسدة، والتي قالها جمعهم بلا استثناء كما تقدم في هذا البحث، وأهمها أن مدار إدراك المصالح والمفاسد على قول الشارع لا العقول، وهو ما قاله الشاطبي كما سيأتي، وعبارته الشهيرة: "كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه".

فهذه طريقة معرفة عقول الفقهاء وتقيدها بالشرع، يقولها العز، وهذه نتيجة هذا الامتحان في كلام ابن تيمية، وعصرنا شاهد أعظم مما قاله.

وما زلنا في البحث.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢١):

بين ابن القيم والطوفي

[١٩ تشرين الثاني ٢٠١٩ — ٢٢ ربيع الأول ١٤٤١]

قد يعرض لطالب العلم مقارنة بين كلام ابن القيم وكلام الطوفي المتقدم، وذلك في موطنين لابن القيم: "إعلام الموقعين"، وهو بعنوان واضح سيأتي ذكره، والثاني "إغاثة اللهفان" (١/٣٣٣ طبعة الفقي).

ونص "إغاثة اللهفان" قريب من نص الطوفي، لكن فيه خلافات شديدة.

وقبل الدخول في بيان الخلاف، فمن المهم أن يعلم طالب العلم أن الطوفي مر على دمشق، وقابل ابن تيمية، كما قال ابن كثير في "البداية والنهاية" (١٣٦/٤)، وذكر هذا ابن رجب في "ذيل طبقات الحنابلة" (٢/٢٦٦ – ٣٨٧)، وقابل أعيان العلم في دمشق من معاصري هذه الفترة؛ ذلك بأن الطوفي غادر بغداد إلى دمشق سنة (٧٠٤) كما ذكر ذلك ابن رجب، وقد خرج منها بعد مدة يسيرة جداً، ذلك لأنه دخل مصر بعد عام من هذا التاريخ فقط، ولكنه خرج من دمشق ذاماً أخلاق أهلها وجغرافيتها وهوائها ومائها، ولا ضرورة هنا لذكر هذا الشعر، وهو مشهور.

والمعروف أن ابن القيم ولد سنة (٦٩١ للهجرة)، وقابل ابن تيمية ملازماً له سنة (٧١٢ للهجرة)، فيكون عمر ابن القيم وقت مرور الطوفي على دمشق ثلاث عشرة سنة؛ فيمكن لقاؤهما، لكن لم يذكر شيء عن هذا من مؤرخ متتبع للأمر.

لكن لا يمنع اطلاع ابن القيم على مقولات الطوفي وهو أسن منه وأقدم وفاة؛ إذ بين وفاتيهما ما يقارب خمساً وثلاثين سنة، ومما يقارب هذا الأمر أن هناك شبه بالكلام، مع اختلافه في الواقع كما سترى.

نص ابن القيم في إغاثة اللهفان: "طائفة اعتذرت عن عمر رضي الله عنه، ولم ترد الأحاديث (هو يقول بقولها، ويجري مقالتها على نسق ما يريد من مسألة الطلاق التي بين يديه) فقالوا: الأحكام نوعان، نوع لا يتغير عن حالة واحدة، هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات،

والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير، ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه، والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً، وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في الرابعة...".

ثم ضرب الأمثلة الكثيرة لهذا النوع الثاني، ومن المهم عودة طالب العلم إلى هذا النص.

فهل هناك فرق بين مقولة الطوفي ومقولة ابن القيم في هذا؟

لننقل كلام الطوفي في هذا لتسهيل المقارنة:

يقول الطوفي في "التعيين" (ص ٢٧٤ – ٢٧٧): "وتقرير ذلك أن الكلام في أحكام الشرع إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، أو في المعاملات والعادات وشبهها، فإن وقع في الأول اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة...أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر".

وقبل عرض المفارقة بين القولين، فمن المهم التعرض لأمر علمي ونفسي في كلام الطوفي في سياق عرضه لمقولته؛ وهو أنه شعر بخطورة كلامه وجدته في الأصول، وأن كلامه مخالف للإجماع= فجعل يلفق بين الأقوال ليصنع هذه المقالة التي أتى بها، ذلك بأنه نازع في حجية الإجماع، وجعل ينقل كلام الرادين له، متخذاً هذا سلماً له في الباب، واعترف أن مقالته هذه أوسع من العمل بالمصالح المرسلة، يعني أنه يفرض دليلاً جديداً، هذا مع استعماله الإجماع في أبواب أخرى توافقه؛ ثم اعترف أن ضابط المصلحة نسبي غير مطلق، فلم يرجع ضابطه إلى الشرع بل إلى العقل والعادة، وهذا شيء لم يقله سابق له؛ وجعل المصلحة لا تقدم على نص ظني، بل جعلها تقدم على الإجماع، مع أن دليلها في أصله عند الطوفي مأخوذ من الحديث (لا ضرر ولا ضرار)، وباب مماحكات الطوفي كبير، فيه عجائب وفرائد، سمة ذلك كله تلفيق الأقوال من مختلفين.

والآن إلى ابن القيم والطوفي:

للخوض في تفصيل مقالة ابن القيم في هذا الباب، من المهم معرفة مقالته التفصيلية لها في "إعلام الموقعين"، فهناك شرح وافٍ جداً لكل هذه المقولة، وذلك تحت قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، ذلك لأن مقالته في "إغاثة اللهفان" مجملة، والتفصيل في "الإعلام".

مما لا شك فيه أن ابن القيم عرض مقولته تلك من خلال الأمثلة التي ساقها لبيان تنزيلها؛ ولمعرفة ضوابطها في نفس الفقيه فلا بد من بناء الكلي المطلوب على جزئيات ما عرض من أمثلة، لئلا يحمل كلام ابن القيم معاني باطلة، هو بريء منها؛ كما يظن بعضهم أنه أراد جواز تفسير النصوص بمعانٍ مختلفة تناسب أزمنة الناس، ونقصد هنا بالنصوص الأحكام لا الأخبار، أو أن معنى كلامه جواز إحداث أحكام تناقض ما قاله السابقون تأصيلاً وتنزيلاً، وكل هذا غير صحيح.

ما هي أمثلة الشيخ ابن القيم في بيان معنى هذه القاعدة؟

- مثال منع النبي صلى الله عليه وسلم قطع الأيدي في الغزو.

- ترك إنكار المنكر إن ترتب علي النهي منكر أكبر منه.

- ترك ركن القيام في الصلاة للعاجز، وعلى هذا المثال بنى مقالة شيخه بجواز طواف الحائض طواف الأفاضة إذا خافت فوات رفقتها.

- اعتبار الشارع تغير العرف في مسائل بنيت أصلاً على العرف من قبل الشارع، كألفاظ الطلاق، أو معنى التراضي في العقود.

فهذه تقريباً جوامع أمثلة الشيخ في بيان معنى قاعدته، وحين يتأملها المنصف يراها تقوم على أمور:

- إن بعض الأمثلة تقوم على النصوص نفسها؛ فمثال منع قطع الأيدي في الغزو مأخوذ من النص، وبهذا عرف التغير في الحالين من خلال النص. ومثله ترك القيام للعاجز سواء للمصلي -وهو الأصل- أو لما قيس عليه؛ والآية تقول: (**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**)، وقد يختلف الناس في اعتبار نسبية القدرة، وهذا محتمل.

- رد الأمر إلى العرف في الاستثناء مبني على أن أصل المسألة نفسها مبني على العرف؛ فبقي الأصل محكماً لاعتبار الشارع له.

- مثال ترك المنكر معتبر من خلال المآلات، فالمقصود معتبر باللفظ، وذلك في قوله (فليغيره)؛ فإن تخلف هذا المطلوب باللفظ تغير الحكم، فهو داخل في النص.

والمقصود من ذلك أن المصالح وأحكامها التي يتكلم عنها ابن القيم هي مقيدة بالنص، لا غير، والأمر للفقيه يحتاج لشرح آخر أبسط من هذا، وهو مهم، أذكره قادماً إن شاء الله تعالى.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢٢):

قاعدة تغير الفتوى

[٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٩ – ٢٨ ربيع الأول ١٤٤١]

ما الذي يقصد بالزمان والمكان؟

ليس جديداً أن يقال لأحدهم: الزمان والمكان وعاءان للحدث والإنسان، وهما بذاتهما لا يكونان عللاً للأحكام؛ ذلك لأن الزمن عند الناس هو تعاقب الليل والنهار، وهو في نفسه شيء واحد، وكذلك المكان.

وأذكر في هذا المقام بقوله تعالى في الحديث القدسي: (أنا الدهر)، والمقصود مقدّره، لا ذات التعاقب وسير الليل والنهار؛ فإن علم هذا فلا بد من معرفة ما يحتويه الزمان والمكان من تغير يتم به تغير الفتوى، وهذا أمر بدهي، نقوله للتذكرة والتنبيه.

ولما علمنا أن الحكم الشرعي يقسم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي، وعلمنا أن الحكم التكليفي معلق بالحكم الوضعي= بان أن المقصود بالزمان والمكان هو الحكم الوضعي؛ إذ بتغيره يقع تغير الحكم، لارتباط الحكم بشروط وبراءة موانع؛ فإن تخلف شرط أو وجد مانع تغير الحكم.

والأصل في الشروط والموانع ارتباطها بالزمان والمكان، أي حدث الزمان وجريانه، وتغير أقدار المكان، مما يتغير به قدر الحكم الشرعي فيقع تغيره.

الحكم الأصلي لمن قام إلى الصلاة أن يتوضأ بالماء، فإن وقع تغير في قدر الزمان والمكان أمر، كأن كان المكان خالياً من الماء، أو كان الزمان زمان برد أو مرض يقع به ضرر استعمال الماء= تغير الحكم، فكان التيمم بالتراب وصعيد الأرض، فتحقق معنى هذه المقالة.

وابن القيم، وهو يستدل لهذه الجملة الأصولية، لا يخرج عن هذا المعنى المتقدم؛ ومن المعلوم أن الفتوى هي إعمال الفقه بحسب النوازل، وهي أشد من الفقه على عقل المجتهد، فالفقه مجرد من ظروفه وأشخاصه، وأما الفتوى فالمجتهد فيها ناظر إلى أمور زائدة عن الفقه، كاعتبار المآلات فوق تحقق الشروط وانتفاء الموانع.

ومن نظر إلى أمثلة ابن القيم تحت باب قوله (فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد ٤٢٩/٢، الطبعة القطرية)= يراها على هذا المعنى، وفيها نقاش واسع للرد على من لم يراعِ المعاني في النصوص، وذلك في أبواب متعددة، أدركها بعض أهل العلم، فقد قال شيخنا مصطفى الزرقا رحمه الله تعالى (المدخل الفقهي العام ٩٢٤/٣): "وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام الإجتهادية من قياسية ومصلحية، أي التي قررها الاجتهاد بناءً على القياس أو على دواعي المصلحة، وهي المقصودة بالقاعدة الآنفة الذكر: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان".

وكلام الأستاذ الزرقا متين جداً، وإن كان ما مثل له ابن القيم لهذه القاعدة يستوعب أكثر من ذلك؛ فهو يدخل ما حكمت به الشريعة نفسها أحكاماً متغيرة بتغير شروطها وحدوث موانعها، أو بالنظر إلى مآلاتها كما تقدم من ذكر مثال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراعاة مآلاته.

ولفهم أمكن لهذه القاعدة الأصولية، وليقع الرد على رادي النصوص بالتشهي ومطلق المصلحة المتخيلة= فإن ابن القيم لا يرى ترك النصوص لشبهات علمية مطلقة عن تغير العلل والمآلات، فهو يبسط بسطاً مهماً في الرد على من رد الحديث للقياس، ويعمل عقله في فهم القياس الموافق للنص، على طريقة شيخه كما تقدم، ويبطل رد الحديث بعمل أهل المدينة على طريقة بعضهم.. وهكذا. فهو حين يتكلم عن الفقه يتكلم عن أصوله الثابتة، وليس على ما يقوله بعضهم من جواز تغيير الفقه، تحت دعوى بعضهم: ليلائم زماننا؛ فهمتهم الفاسدة توجه إلى الفقه، وهذا لم يقله عالم قط قبل هؤلاء المتفقهة المعاصرين.

بقيت كلمة في العرف، وهو يمثل بتغير الفتوى بتغير العرف، ومثاله الذي قاله، وهو تجزئة المهر مثلاً أو بالنظر إلى تغير صيغ العقود؛ فهذه أصلاً مبناها الشرعي على العرف، ودلالة الألفاظ على المقاصد، فما بناه الشارع على مقاصد الخلق في عقودهم وأعمالهم من تصرفات وأقول فالعبرة في التغير هو تغير العرف، فهو إذن الشارع لا غير، ولذلك هو يقول (٥٤٨/٣): "فمهما تجدد في العرف شيء فاعتبره، ومهما سقط فألغه"، وهذا كله في سياق معاني الصيغ في العقود.

فبهذا بان معنى مقالة الشيخ ابن القيم لمن أنصف، وكلام أهل العلم يبنى بناءً تاماً بلا تجزئة، لأن التجزئة بنزع الكلام عن سياقه، أو بتأويله على خلاف مرادهم= ضلال وفساد.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢٣):

الشاطبي (١)

[٢ شباط ٢٠٢٠ – ٨ جمادى الأخرى ١٤٤١]

تنبيه:

هذا بحث بدأته ثم انقطعت عنه، وأعود إليه لطلب بعض طلبة العلم له، وخاصة أنه لم يتم الكلام فيه.

لا يوجد أصولي مدحه المعاصرون مدحهم للإمام الشاطبي رحمه الله تعالى، ومنذ أن نشطت المدرسة التي سميت بالإصلاحية! لنشر وتدريس "الموافقات" والمدائح تتوالى؛ وهو يستحق ذلك، ولكن عندما يأتي الكلام عن "الاعتصام" ترى الإحجام وتحول الحال، إذ يبدأ النقد وتجميع ما قيل فيه من نقد، فلم يجدوا ضده قديماً إلا تلك الكلمة اليتيمة التي نشرها صاحب فتوى إرضاع الكبير وزميل العمل! لتحليل مجالسته وخلوته الدكتور عزت علي عطية في كتابه؛ رسالة الدكتوراه "البدعة وتحديدها وموقف الإسلام منها"، حين ينقل عن الشيخ السكندري محمد علي البراد هذه الكلمة في كتاب "الاعتصام" للشاطبي (ص ٩): "غير أن سيئاته لا تذهب بها الحسنات، إطنابه ممل، وإيجازه مخل، وخياله غزير، وفي التحقيق مقل، يغتر به من يغرهم زخرف المقال، ويرتضيه من ليس له في ميدان البحث مجال".

هذا مع أن "الاعتصام" هو تقرير لمعنى البدعة كما هي عند الإمام مالك رحمه الله، وليس تقريراً لمقال ابن تيمية كما يقول بعضهم؛ فالحق أن ابن تيمية موافق لمذهب مالك، وما يقوله الشاطبي هو مذهب الإمام لا غير.

اهتمت المدرسة الإصلاحية! بكتاب الشاطبي "الموافقات"، لا لكونه كما يحبون، لكنه يفتح لهم الباب في الخروج عن (النص)، كما يهتم بعضهم بكلام ابن القيم في موضوع تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان.

واكتفى هؤلاء بهذا الشعار (فقه المقاصد)، وأما المحتوى فهم يملؤونه من عندهم كما يحبون، ويكتفون بهذه الزمزمة: فقه المقاصد فقه الكبار كالشاطبي! دون اعتناء بما يقوله تحديداً، وكأن الشاطبي أوجد فقهاً جديداً مبنياً على فقه المقاصد! فيه تجديد لفقه لم يقله الأئمة! والشاطبي عري عن هذا الذنب بحمد الله، بل كل فقيه من

السابقين كذلك.

لا يوجد طالب علم يجهل تقريرات الشاطبي في هذا الباب، وما فعله هو وصف للفقه الشرعي: يأتي بالقواعد الجامعة لفروع الشريعة، بلا تغيير لها، ولا تجديد للفتوى ومعالمها.

وقد كتب في المقاصد الشاطبية الكثير، ولا يوجد أحد يستطيع أن يستدل بقاعدة له على مقصد باطل، بل هو الشعار فقط كما تقدم؛ ولذلك سأكتفي هنا بقضية واحدة فقط مما يخص الشاطبي، وهو كلام الشاطبي حول آلية الفتوى، وإجراءات الفقيه فيها، وهو أهم ما في الباب هنا.

ابتداء: نحن نعلم أن كلمة (الموافقات) التي أرادها الشاطبي عنواناً لكتابه كاشفة عن مقصده هنا، مع أن العارف بالتصنيف يعلم أن هذه نية أولية ثم تخرج الأمور عن سياقها إلى سياقات أخرى، لكن مقصد الشاطبي من كتابه قاله في الصفحات الأولى من الكتاب: "وفقت بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة".

والشيخ فريد الأنصاري في كتابه "المصطلح الأصولي" يعترف أنه طالما تساءل عن تجليات هذا الكلام "وفقت بين..."، فلم يهتدِ إلا بعد مدة، وذلك عند شرحه لمصطلح (الاستحسان) (ص٥٠٠).

فالكتاب شارح لمقاربات مذهبين بينهما صراع تاريخي قديم، وكان هناك صراع بينهما كذلك في المغرب الإسلامي قبل الشاطبي بقليل، وهو صراع تداخلت فيه قضايا كثيرة، منها ما هو خارج المذهبين إلى صراع سني معتزلي، فالكثير من قضاة المعتزلة كانوا حنفية.

بهذا المقصد، هل ترى الشاطبي يريد وضع أصول فقه جديدة لتنتج فقهاً جديداً!؟

ما خافه الشاطبي على كتابه ليس من كونه يقول ما يخالف السابق، بل لكونه يتكلم على وجه قال عنه (ص٤١ من الموافقات طبعة محمد مرابي بمجلدين): "عمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار", وهو يرى أن كتابه على نسق السابقين بفقههم وعلومهم. فالكتاب كاشف لا مؤصل، وموفِّق لا محدِث.

وأما ما يهمنا في مبحث المقاصد، ليس تقريراته في هذا الباب؛ لا لكونها ليست مهمة، بل كما نعلم قد وضِع كتاب المقاصد من أجلها، وإنما سنذكر قضيتين مهمتين، أولاهما تقدم ذكرها، وهي إجراءات الفتوى بحسب فقه المقاصد، وفائدة علم المقاصد عند الشاطبي.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢٤):

الشاطبي (٢)

[٣ شباط ٢٠٢٠ — ٩ جمادى الأخرى ١٤٤١]

من المهم لطالب العلم والباحث الاهتمام بهذه المقدمات، وشرحها يطول للمبتدئ، ولكن طالب العلم تكفيه الإشارة ليستذكرها:

من المعلوم أن الفتوى مبناها على الجمع والفرق، ويمكن التعويض عن هذه القاعدة بالنظر إلى منازعة المعاني والنصوص؛ فقد يقع بينهما تنازع في النازلة، فيقع الفقيه في عملية موازنة بينهما، والمعاني مأخوذة من النصوص، لكنها بالنسبة للنازلة ليست نصاً فيها ليصار إليها رأساً. ومن المعلوم كذلك أن اعتبار المعاني جاءت به الشريعة، بل هي قضية كلية برهانية يجب اعتبارها، ولأنها قضية كلية فإنها تحتاج إلى ضوابط شديدة لئلا تتحول إلى قضية نسبية لا ضابط لها؛ ومن هنا فالقضايا الكلية لا تعمل إلا بنفس فقيه، عنده فقه نفس دقيق يفتح للمعاني بابها بمقدار هذا المعنى الشرعي العام. وهذا هو المقصود بكلمة الجمع والفرق؛ أي النظر إلى النازلة بدقة ليعلم نصها الوارد فيها، مع اعتبار المعنى المفارق لهذا النص بكميته وبمقداره، فيلحق بما يجمعه نصاً ومعنى، ويبتعد عن النص بمقدار قوة المعنى مع بقاء النص كحالة فقه مستقرة وبمعناه الموافق له في الحادثة.

ومن المهم التنبيه على أن النصوص مبنية على المعاني كذلك، وهذا النص الخاص يلتحق بمعنى جامع لقضية كلية أخرى، وهذا قدر مجمع عليه عند أهل الفتوى من أهل الإسلام.

نقطة أخرى مهمة في الباب، وهي إجماع أهل العلم على أن العبادات مع وجود معانٍ لها تتعلق بعلاقة العبد وقلبه مع ربه، وتحصيل معانٍ باطنية –قرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن المتكلمين عن المقاصد قصروا فيها ولم يضعوها في الضرورات– أقول: قرروا أن اعتبار المعاني عند الفتوى في مثل هذه المسائل غير معتبر؛ ولذلك لم يدخلوا فيها القياس.

ومع وجود صور تبين اعتبار القياس في العبادات، لكن ليس في أمر المقاصد وإنما في المعاني المشتركة لتعليل

الحكم المستثنى؛ كتعليل الجهل في مسائل إلحاقاً له بالخطأ؛ وجعل الجهل عند بعض العلماء قياساً على الخطأ من باب قياس الأولى، وأنت ترى أن هذا لم ينشئ حكماً لعبادة، بل هو لأمر ملحق بأصلها؛ ولذلك لم يقع التحسين والتقبيح العقلي عند أهل السنة في كل أمر شرعي، لمعانٍ إيمانية غيبية، كتمثيلهم أمر الله تعالى لإبراهيم عليه السلام بذبح ابنه البكر إسماعيل عليه السلام، فهذا خارج هذا الباب.

القصد أن الوقائع والنوازل ليست شيئاً واحداً، ولا معنى واحداً، بل فيها معانٍ مختلفة؛ فالفقيه هو من يلاحظ هذا، فيعتبر ما اعتبره الشارع، ويترك ما أهمله الشارع. وقولنا (أهمله) تعني أهمله هنا بوجود ما هو أقوى منه، وإلا فلا معنى مهمل بالكلية، بل كل معنى صالح أقامه الشارع في حالة من الحالات.

فالفقيه دائماً يجمع ما يتلاءم، ويفرق ما يدفع بما هو أقوى منه، والفقه بالفتوى كله يقوم على هذا المعنى، ولا معنى للفقه بالفتوى سواه، ويكون توفيق الرجل للفتوى بهذا الاعتبار؛ وهذا هو لب ما أراده ابن القيم في كتابه "إعلام الموقعين"، والكتاب كله ينطق بهذا المعنى، وكتاب الشاطبي "الموافقات" يصرخ كل كلام فيه بهذا المعنى.

الحياة تدافع معانٍ، والفقه يجيب على وفق هذه المعاني، وما جاءت النصوص إلا بالنظر إلى هذه المعاني: متى تعتبر كلياً، ومتى تعتبر جزئياً، ومتى تلغى، وما هو مقدارها مقابل غيرها عند الإلغاء أو الاعتبار. ولهذا المعنى جاءت كلمات الشاطبي باعتبار الجزئي (النص) والكلي (المعاني)، والفقيه من سدد باعتبارهما، دون اعتبار التشهي، واللذة، بل وفق دقة الشرع في فتاوى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفتاوى الخلفاء الراشدين، وفقه الصحابة العلماء المفتين، وفقه التابعين؛ إذ تصبح هذه الفتاوى صانعة لميزان فقيه عاش مع النصوص، فلما جاءت الفتوى أجرى ذلك بدقة وفقه الله إليها، فدخل في عداد أئمة الفتوى.

الشاطبي في كتابه "الموافقات" يشرح فقه الكبار، ليصنع من المعاني التي استقرت في نفوسهم علوماً يهتم بها الفقيه، ليكون مثلهم أو قريباً منهم؛ فما صنيعه إلا الكشف عن معاني الفقه والفتوى عند الكبار من الأئمة. وهو عين ما أراده ابن القيم من كتابه "إعلام الموقعين"؛ وهذا المعنى هو ما سميته لك: الجمع والفرق، وذلك بالتوفيق بين النصوص والمعاني.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢٥):

الشاطبي (٣)

[٤ شباط ٢٠٢٠ – ١٠ جمادى الأخرى ١٤٤١]

ابتداءً: يبين الشاطبي أن المجتهد عليه معرفة مقاصد الشرع في الأمر والنهي، والمآل هو العاقبة المتوقعة من الفعل، وهو مقصد الشرع؛ وهذا يقوله بعد أن يفصل بين ما يدرك مقصوده في الدنيا وبين ما لا ينظر فيه على هذا المعنى من الشرائع التعبدية المحضة. وكذلك بعد أن يجعل ضوابط في مستوى هذه المآلات؛ وذلك بالنظر إلى مقصد الشريعة الكلي في تحقق العبد بالعبودية لله تعالى، وهذا مقدار مهم، ومجمع عليه، ولا يخطيء قارئ الشاطبي هذا المعنى.. وبهذا يخلص الشاطبي إلى أنه إذا تبين للمفتي أن مآل الفعل في هذا الزمان والمكان يؤدي إلى خلاف مقصوده "فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية" كما ينص بقوله، وذلك في المسألة الثالثة في القسم الثاني من الكتاب فيما يرجع إلى مقاصد المكلف في التكليف (٢/٥٩٩ من طبعة مرابي).

وهو هنا يفصل بين قصد الفاعل بالنية، ومآل الفعل بالتحقق القدري، وهما عنده واحد في ضبط حكم الفعل شرعاً.

كما أنه يقرر أن المصالح وضع إلهي شرعي، وهو هنا على طريقة الأشاعرة في التحسين والتقبيح، فيقول (٢/٥٩٢): "إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشرع لا مجال للعقل فيه، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح"، وهذا لفظه.

وهو حين يأتي إلى ضبط المصالح أصولياً يجري على طريقة الأصوليين في التعليل، وطرق استنباط العلة، فيقول فيما يمكن إدراكه من المقاصد في غير العبادات (٢/٥٩١): "يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة، كالإجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة وغيرها، وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله".

والآن ماذا في كلام الشاطبي من جديد في موضوع المقاصد وطرق استباطها سوى أنها علل الأحكام التي قالها

الأصوليون كلهم من القائلين بالقياس؟

فالقضية كلها مجموعة في كلمة الأصوليين أن الأحكام بعللها، توجد حيث توجد، وتنفى حيث تنفى وتتخلف.

ولذلك يكون كلام الشاطبي في إجراء العملية الاجتهادية في اعتبار المقاصد على هذا المعنى الواضح، ويتنزل كلامه بالضبط بين ما هو كلي وجزئي، وما تقدم ذكره من تعارض النصوص والمعاني (وهي كلمة قلتها على سبيل التنزل، وإلا فما من معنى إلا وهو ثابت بالنص كذلك، فهي على قاعدة تعارض النصوص في النازلة، لما فيها من اشتراك بالمعاني كذلك). ولهذا فإن الشاطبي يبين افتراق الفتوى عن الفقه العام بصورتين:

الحالة الخاصة؛ فيجيبه بما ورد فيها من خصوص.

والثانية باعتبار النظر إلى المآل لزمن مختلف ومكان مختلف على ما شرح لهذه الكلمة عند كلامنا عنها في الكلام على ابن القيم، بضابط ما قاله الشاطبي من أن المقاصد هي علل الأحكام وطريقتها في النظر معلومة في الأصول.

وهنا في الكلام عن الحكم الخاص يضطر الأصولي إلى مراجعة كلام ابن تيمية، والذي شرحه ابن القيم من قضية (تصور وجود مسألة على خلاف القياس) ومعنى الخصوصية.

هاهنا يأتي الكلام على الإجراء الاجتهادي الذي قاله الشاطبي بنص كثيف: "وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأولى بالشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية".

وهذا هو عين ما يقوم به كل المفتين في تاريخ أمتنا، وما قول الشاطبي إلا وصف لفتاوى النوازل كلها، يقارب الفقهاء في موازنة المعاني، والتي لها ضوابطها المهمة.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢٦):

الشاطبي (٤)

[٥ شباط ٢٠٢٠ – ١١ جمادى الأخرى ١٤٤١]

لا يوجد عند الشاطبي مقدار خردلة من قصد أن ينشئ أصول فقه جديدة، أو أن يبدع في تجديدها على وجه يحقق قواعد محدثة لم يعرفها الأوائل؛ ولو قلت: إن "الموافقات" هو شرح آلية الفقيه في التعامل مع الأصول التي سبق الكلام فيها من الأصوليين= لما أبعدت، بل أقول متجاسراً وأنا أقدم رجلاً وأؤخر أخرى: إن "الموافقات" في أغلبه شرح للمستصفى، وإن الكثير من الجانب النفسي الذي أبدع فيه الشاطبي في موافقاته مأخوذ من "الإحياء"؛ وهي قضية أقولها ولا أريد خوض مناظرة فيها مع غيري، ولكن أتركها للدارسين، ولعل المرء ينشط لشرح أفرادها يوماً، والله الموفق.

"الموافقات" نشأت لتكون واسطة بين الفقيه والأصولي، وكشفت للفقيه آلية التعامل مع الأصول؛ فما فيها هو طرق إجراء الفقيه مع الأصول ليستفيد منها في الفتاوى والنوازل، وهذا هو مقصد ابن القيم في "إعلام الموقعين". بل إن سبب تسمية كتاب "الموافقات" هو نية المؤلف في تصنيف كتابه، وهذه النية نراها في "إعلام الموقعين" وهو يقارب الخلاف بين الظاهرية والقياسيين، ثم بين القياسيين أنفسهم في موضوع تعميم العلة، وأنه لا حكم بلا علة، لكن العبرة بتدافع العلل لا بتعطيلها.

هناك فصام حدث بين العلوم، بل اختلف بعض أهل العلوم في تقعيد أصول واحدة لها؛ فيمكن للرجل أن يتكلم بقواعد مع أصول الفقه تتعلق بعلم المعاني هي غائبة عنه وهو يتكلم في التفسير، وقد يتكلم في أصول الفقه قائلاً بالتأويل الذي يرفضه في العقائد؛ فكأن العلوم في الذهن الواحد جزراً مختلفة لا واحدة!.

وهذا حدث بين الأصولي والفقيه؛ ومن أسباب هذا تحول الأصول إلى مواد عقلية جامدة، لا مادة تحليل وتفسير وبناء، ولذلك لا بد من تفسير هذه الأصول وشرحها لتصنع أصولياً ينزل بها إلى الفقه ليدرك وجهه مع الأصول؛ ومن قرأ "الموافقات" على هذا المعنى، ومعها "إعلام الموقعين"= فهم تماماً الكتابين على وجه صحيح.

مهمة "الموافقات" و"الإعلام" درء التعارض الأصولي ما أمكن، لأن أصول الأصول متفقة، واختلاف بعض فروعها لا يعني غياب العلمية عنها.

من فهم هذا علم أن كلام الشاطبي في كتاب المقاصد في كتابه "الموافقات" لم يَنشأ مستقلاً، ولا مراد الشاطبي أن ينتج علماً خاصاً مستقلاً يسمى: علم المقاصد، بل هذا ضمن السياق الأصولي لتحقيق مراده المتقدم. لكن هذا الجزء استهوى قوماً من المتأخرين فأرادوا لمقاصد غير بريئة أن ينزعوه عن سياقه؛ فبدل أن يكون جزءاً من عملية الاجتهاد في النوازل، في سياق عام من النظر إلى النصوص واستخراج الحكم العام منها، ومن النظر إلى الكلي والجزئي، ومن اعتبار المآلات، ومعرفة حال المستفتي وزمانه ومكانه ونيته= أرادها (الممزقون لها عن سياقها) جعلها دليلاً ناسخاً لكل دليل، وميزاناً يطيح بكل مرجع، حتى كأن الشريعة كلها بعد ذلك لا قيمة لها، ويمكن دوماً تغيير الفتوى بمجرد أن يتحول الرجل من بغداد إلى مصر، حتى قالوا: إن الشافعي غير فقهه لما دخل مصر لعلة كونه صار في مصر!

ثم صارت كل معاني التعبد، والابتلاء، والصبر، والتزام الشريعة على ما فيها من (تكليف)= لا قيمة لها عندهم، بل بمجرد حضور هذه المعاني في الفعل نطير إلى التيسير لنستفتيه فيجيبنا.

هذا واقع الحال، بل فتْح باب المقاصد كفقه مستقل، بضوابط نفسية أو عقلية ذاتية أوجد فقهاً جديداً، وهو فقه (ردة الفعل)؛ فكل ما عابه (المصلحيون) صار من الفقه تركه، كترك حدة الردة، وحد الرجم، وجهاد الطلب، وما شابه من هذه المسائل؛ وخرم جدار الإجماع بأدنى الكلام: (لعل الناس اختلفوا).

هذا وأعظم منه نسبوه لمقاصد الشاطبي!.

رحم الله الشاطبي، ولو علم ذلك لسكت وما تكلم.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢٧):

الشاطبي (٥)

[٥ شباط ٢٠٢٠ – ١١ جمادى الأخرى ١٤٤١]

ليس المقام هنا الكلام على مشاريع كاملة وجناياتها على التراث، والكلام منها بوهن العقول وسقط المعاني، ولكن يبقى الكلام مقتصراً على جنايتها على الشاطبي وعلومه.

هؤلاء القوم ابتلاهم الله بخيالات فاسدة، مردها تصورات المستشرقين في قراءتهم لتاريخنا وتراثنا؛ فهم يتخيلون أن أئمة الدين والفقه والعلم كانت لهم مقاصد خارج إطار الدين والتقوى، يختانون أنفسهم بكتابة هذه المقاصد في كتبهم، وذلك كشأنهم هم، يبنون كلامهم على معنى هدم التراث، بحجة نقده، أو تطويره، أو دراسته بأمانة!، لكنها أمانة الخب الذي يتدسس بأباطل.

من قرأ كتبات الجابري يرى هذا صارخاً يقينياً، وكل محولات تنصيبه أميناً في دراسة التراث من باطل القول وجهالاته، فكل قضيته مدح (للبرهان) الذي عليه رجال يضادون (البيان) والذي هو الدين كله، قرآناً وسنة، فحيث سمعت هذين اللفظين من الجابري فاعلم أن سماً ينفث، ومقاصد خبيثة تحته، ويكفي أن تعلم إن إمام (البيان) في فهم التراث هو الشافعي لا غير.

أين يضع الجابري الشاطبي في صراع المناهج كما يتخيل؟

انظر ماذا يقول (بنية العقل العربي ص ٥٤٠): "الشاطبي أخذ فكرة مقاصد الشرع عن ابن رشد الذي وظفها، أي ابن رشد، في مجال العقيدة". ويقول (السابق): "وبذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة ابيستمولوجية (معرفية) حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده".

من المعلوم أن مسألة قطعية أصول الفقه بحث سابق في كتب الأصول، وقد بحثه الجويني في "البرهان"، ومع ذلك يقول الجابري تعليقاً على مقالة الشاطبي في برهانية وقطعية علم الأصول (السابق): "يريد الشاطبي أن يجعل علم الشريعة علماً برهانياً، مبنياً على القطع".

ثم يأتي بالنهاية الفاقعة في ضلالها وجهلها قائلاً (ص ٥٤٧): "لقد دشن الشاطبي نقلة ابيستمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نقلة كانت جديرة حقاً بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي (نسبة لابن حزم وابن رشد الحفيد) تأسيس البيان على البرهان".

وكلام محمد عابد الجابري لا يعدو أن يكون حلماً تجشأ بسبب فراغ البطن لا تخمته، فهو لا يحمل من أي تصور عن علوم الشريعة وخاصة أصول الفقه.

والقضية كلها أن هذا الفصل بين البرهاني والبياني، بل ما سماه العرفاني كذلك، هو مزيج في عقل إسلامي واحد؛ فالعقل الكلي في نفس الشافعي هو من أنشأ القواعد الأصولية، وعقل الغزالي العرفاني هو من طحن الفلاسفة في نتائجهم وأسلوب علومهم، والشاطبي فقيه عاشق لكتب الأقدمين من فرسان البيان، وكان من أشد الناس لعلوم المتأخرين التي بنيت على ما يشتهيه عابد الجابري، كما وصف نفسه كما في المعيار المعرب (١١/١٤١ - ١٤٢).

وجري غير الحابري هذا المجرى من دعوى الصراع بين العقول في داخل الصف السني حتى مع اشتماله للأشاعرة المتكلمين، كعبد المجيد الصغير كما كتابه "الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام" (كما في صفحة ٤٧٠)= هو مجرد تخيل ناتج عن تضلعهم بصراعات الفلاسفة الغربيين؛ إذ إن العلاقة دوماً في صف هؤلاء هي علاقة صراع يعود على المنهج نفسه بالإبطال، حتى بين التلميذ وشيخه، وهذا لا وجود له في المؤسسة العلمية طوال تاريخها الإسلامي.

هذا نوع من افتراءات الدراسة الحديثة على مقاصد أئمتنا، وهاهنا أكرر ما قلته دوماً في هذا الباب، وهو أني لا أهتم لما يقوله هؤلاء الغرباء عنا؛ فخطابهم مغلق، حبيس نخب لا يعنيها الفكر إلا عندما تجلس على الطاولة، لكن دوماً كان الخوف من تلقي الفقيه هذه السخافات ليستنشق منها بعض ضررها، لينتج من خلالها خطاباً مشيّئاً؛ ومن علم انشغال بعض (الإسلاميين) وفتنتهم بما يقول الجابري علم أين تكون الخطورة.

الفيلسوف خطابه لا يلتقي مع الإنسان، ولا مع الإنسان المسلم، ولكن خطاب الفقيه الذي يترجم هذه القضايا إلى فتوى وتنظير علمي ينزل به إلى عالم الفعل، وما يقوله الجابري لا يقبله الفقيه، لكن يتأثر به في بعض المرات، وهذا ما نشاهده.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢٨):

شاه ولي الله الدهلوي

[٦ شباط ٢٠٢٠ – ١٢ جمادى الأخرى ١٤٤١]

هذا العالم الذي ولد سنة (١١١٤للهجرة) ومات سنة (١١٨٦) قيل فيه الكثير، وتحاذبته –لأهميته– المدارس المتعددة؛ والسبب يعود إلى أنه رجل طلعة، فيه نفس باحث، عاش في زمن متعدد، وسافر وقابل الكثير، ويكاد أهل التراجم يمدحونه مدحاً يحقق لهم المذهب الذي يريدونه؛ فالمقلد يجعله حنفي العمل شافعي الدرس، والماتريدي يجعله في صفه، والصوفي كذلك، والأشعري، وهو كذلك من دعاة الاجتهاد وعدم التقيد بمذهب.. وهكذا. ولكني أعتقد أن أصوب الكلام فيه هو مقتضى كلام الكوثري عليه، فهو مع مدحه اليسير له لم يتركه حتى ذكر مثالبه! التي هي عنده جرائم فكر ومذهب، يعادي عليها أكابر العلماء قديماً لا الدهلوي فقط؛ فكون الدهلوي خرج من مذهب آبائه الحنفية الماتريدية يكون ممن يستحق النبذ والهجر ومقالة التجريح، وهذا قاله الكوثري في ترجمته لأبي يوسف القاضي الحنفي رحمه الله تعالى، ولهذا ذم كتبه التي تميل إلى ترك التمذهب. ويلحق به على معنى الرد لا النبذ أنور الكاشميري كما في "فيض الباري".

ومن هذه الكتب التي طعن فيها الكوثري هذا الكتاب: حجة الله البالغة، لأن فيه نفساً مستقلاً، غير مقلد فيه؛ فمعنى كلام الكوثري عندي أن الرجل كان مستقلاً، كاشفاً بنفسه ما يحقق له الحق وإصابته.

ليس المقام هنا تجلية حال الدهلوي ومقالاته، وتحولاته، ولكن لا أعلم عالماً ذم الدهلوي من مذهبي وغير مذهبي إلا الكوثري؛ بل وطعن في مشربه الصوفي، حتى جعله من أصحاب وحدة الوجود بعد أن كان من أصحاب وحدة الشهود على مشرب أحمد السرهندي. وقد ذكرت مرة جهد السرهندي الذي سمي بمجدد الألف الثانية! على طريقة العجم ومبالغاتهم غير السديدة في رجالهم، ذكرت جهده في تحويل مسلك ما صنعه ملك الهند جلال الدين محمد أكبر من صناعة دين جديد، فقاومه السرهندي، وكان له الفضل في تحويل ابنه عن هذا الدين الباطل، ونسخه بتحكيم الشريعة، فظن بعضهم أن هذه تزكية بلا استثناء للشيخ الصوفي أحمد السرهندي!.

ما يهمنا هنا الحديث عن شاه ولي الله الدهلوي وكتابه المهم "حجة الله البالغة"، وقد ذكر فيه الدهلوي أن هذا

العلم، وهو معرفة أسرار الشريعة هو: "أدق العلوم، وأعمقها محتدى، وأرفعها مناراً، وأولى العلوم الشرعية عن آخرها فيما أرى، وأعلاها منزلة وأظمها مقداراً"، وعلة ذلك كما يقول "إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع، وتكون نسبته بتلك الأخبار كنسبة صاحب العروض بدواوين الأشعار".

وعلل سبب تسمية الكتاب بهذا الاسم بقوله "ولما كان وقعت الإشارة إلى سر التكليف والمجازاة وأسرار الشرائع المنزلة الى الرحمة المهداة بقوله تعالى (**فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**) وهذه الرسالة شعبة منها نابغة، وبدور من أفقها بازغة حسن أن تسمى: حجة الله البالغة".

والكتاب كله مبني على بحث الكاتب عن حكم الشرائع، ومناسبة تكليف العبد بها، وهو يربط بين هذه الحكم وبين مقصد العابد بها ليحقق مراد الشارع وباطن تكليفه؛ وهذا مقصد أفرغه الشاطبي وسعه، وهو من مهمات دراسة هذا العلم في باب التعبد.

والشاه هنا في كتابه يعنى أكثر من غيره بمسألة مقاصد التعبدات، وصلاح البواطن، وكأنه يعيد الاعتبار لما اتهم به شيخ الإسلام القائلين بالضرورات في عدم اعتبارهم لها كما ينبغي.

ومما يجمع بين الكاتبين في هذا الباب تنبيههم المتكرر أن بعضهم سينكر هذا العلم، وسيستهجنه، والدهلوي ينبه على هذا كما نبه غيره، ولا ندري منكراً إلا الظاهرية نفاة العلل.

هذا والدهلوي يشير إلى سبق غيره في هذا الباب، فيذكر الغزالي والخطابي وابن عبد السلام؛ وهو على طريقة من وصفنا فيمن تكلم في المقاصد، وأنها مضبوطة بضابط القياس، فيقول (٦/١ من الطبعة الهندية): "العلماء المجتهدون يعللون الأحكام بالمصالح، ويفهمون معانيها، ويخرجون للحكم المنصوص مناطاً مناسباً لدفع ضر أو جلب نفع".

وهو يرجع أسرار التشريع لأصلين: البر والإثم، والسياسات الملية (١١/١)، وهذا منه جديد في باب المقاصد، أقصد بهذا التكثيف؛ وإلا فالشاطبي ذكر مقصد الدين كله وهو تحقيق عبودية الله في النفس، وهو على معنى الجهة المقابلة للبر والإثم، ولكن الدهلوي يظهر هذا المعنى التعبدي المحض، ويشرحه، بل يبين كيف يبنى ويظهر.

القصد أن الكشف عن كتاب الدهلوي ككتاب مقاصدي أمر مهم، لأن فيه الكثير من الضبط الذي تفلت منه المصلحيون؛ الذين زعموا فقه المقاصد.

أنصح بهذا الكتاب، ككتاب تربوي من كتب التزكية، وككتاب تمرين عقلي في فقه النصوص وحكمتها؛ وقد نصحت بعض طلبة العلم بشرح هذا الكتاب وأصوله ومهماته، لما فيها من غزارة وتنوع وفقه ضروري، ولكن للناس مشاغل أخرى.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٢٩):

محمد الطاهر بن عاشور (١)

[٧ شباط ٢٠٢٠ – ١٣ جمادى الأخرى ١٤٤١]

يجد المرء صعوبة في تقييم جيل هذا الشيخ، ذلك لأثر هذا الجيل ورجاله على واقعنا؛ فما فتحوه من باب الإصلاح استغله المتفلتون وأوسعوه على مقاصدهم حتى أخرجوه عن الحق، ومن أغلق الباب مقلداً سائراً على نهج تقليدي سابق لم يركن لمعرفة علمية هادية للعقول في مجابهة سطوة الجاهلية وحربها الشرسة ضد الإسلام؛ ولذلك –وقد قلت هذا في موطن آخر: إن المرء لأعقل من أن يظن أنه انتهى إلى كلمة خالصة من الشك في حق رجال هذا الجيل الذي عاشه الشيخ الطلعة محمد الطاهر بن عاشور؛ فالمرء يقارب في استخلاص الحق ما وسعه، ثم ينتهي إلى أنه مقارب لا مصيب إصابة يقين قاطع، ويجري إلى الكتب والكلمات ليناقشها خائفاً الخوض في السلوكيات والمواقف، لتداخل هذه السلوكيات. وقد تبين لي بظن غالب: أنه ما من عالم عايش فترة الصدام الحضاري مع الغزوات الغربية لبلادنا إلا وتأثر تأثراً ما، جعله في حالة اهتزاز يذهب الثقة من واقع المؤسسة العلمية وطرائقها؛ ولذلك كثرت المقالات الإصلاحية، على وزن: لماذا تأخرنا، وما هو دور العلماء ومؤسساتهم في وصولنا إلى هذا الحال، وكيفية التعامل مع الغازي بعد أن ثبت أن المشكلة فينا، وداخلية. فالذين يعادون محمد عبده لتماهيه مع الغربي! فيعادون فكره الإصلاحي! لا يستطيعون الدفاع عن صديق حسن خان ولا عن جمال الدين القاسمي وهما يتعاملان مع المحتل الغربي تعامل محمد عبده مع الإنجليز في مصر.

كلنا أمام كومة قش لا تعرف رأسها من ذنبها، وحتى تعرف صعوبة فهم الأمور على وفق علة التقليد وأعدائه، وأنها لا تصلح لهذا التقسيم، فأنت لا ترى الصوفي أبعد في خدمته للمستعمر! وأذنابه من السلفي! ودخوله في زمرة أعتى الأعداء وسفلتهم.

فهذا واقعك، فاترك عنك تقسيم الناس على وجه الشعارات، وتعامل مع المرء بحسب ما ترى من جهده لخدمة الإسلام، ورفعة المسلمين، وقدره حق قدره حتى لو خالفته؛ ثم لا تعامل العلماء بحسب ما انتهت تقديراتهم قدراً، فكم مريد للخير لا يدركه. ولقد كانت الصدمة الحضارية التي أوصلتنا إلى هذا القاع كبيرة وشديدة، وتركت في

أمتنا يومها وفي أقوال العلماء كلاماً كثيراً، لم يخطئ أحد من العلماء أن من الأسباب الكبرى لذلك ترك الدين علماً وعملاً، لكن السؤال: كيف نحقق الدين في واقعنا؟.

ابن هذا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، واسمه محمد الفاضل، له رسالة تسمى "روح الحضارة الإسلامية"، تكلم فيها عن مشكلتنا الداخلية، وانتهى إلى أن دعوى الجمود كونه حاجزاً بيننا وبين عودتنا لقيادة العالم غير صحيحة، وهو ينعى على أستاذ والده محمد عبده هذه الدعوى، وباحترام شديد يقول له: ليتك تشهد معنا -أو حبذا إن لم تشهد- أن ظنك الكريم بأن زوال الجمود يرد الإسلام إلى ما كان عليه في عهد الخلفاء الراشدين، ظن قد جاءت الأيام بخلافه.

وبعد مسيرة تنسي القارئ أن المخاطب هو محمد عبده يقول ابن عاشور: أصبحت هذه الدعوة الساذجة (أي ترك الجمود) الصحيحة في مبناها، الجوفاء في أساسها، هجيري المصلحين والمفكرين...

هكذا اكتشف الجيل التالي لدعاة تجديد الدين، وإصلاح العقل الإسلامي بفتح أبواب الإصلاح العلمي= أنها دعوة لا تحقق المطلوب (أقولها مع ضعفها، وإلا فالأمر أكبر من ذلك).

لا شك أن الرجل هنا كذلك يرد على أبيه.

ومن حق الشباب سماع ما يقوله جيلنا، صادقين معهم في تنكب الغلط، والذهاب نحو الفعل الحقيقي لمصادمة الجاهلية، وتحقيق الإسلام في الأمة عزة وكرامة؛ فقد عشنا كثيراً، وتحت دعوى تحقيق التصفية والتربية، منتبهين لقضية إصلاح عقيدة الناس، والتزامهم السنة، ومع ذلك رأينا دعاة التوحيد! هؤلاء قد انتهى بهم الأمر خدماً للعلمانيين، يقاتلون أهل الإسلام تحت رايات علمانية صريحة في ردتها.

يا الله، كم سنبقى في ألم هذا الزمان المتأخر، كلما أوغلنا في اكتشاف معالمه الأولى التي كونته وأوصلتنا إليه ازددنا حيرة؛ وإنه لمرتاح من قلّد ولم يقرأ، ولم يحقق، فهو على يقين من كل شيء، فهذا شأن راحة ترك العقل والنظر والبحث.

لنعد إلى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه "مقاصد الشريعة"، وهو يرى أن ترك الجمود يعيد إحياء الأمة= لنعرف علومه: أين أصاب وأين أخطأ، مع عدم شكنا للحظة أنه مجتهد يبغي الحق والعلم والدين، ورفعة أمته.

وليعذرني القارئ على هذه المقالة، فإن رآها في الباب فله، وإن رآها خارجة عنه فله، ولكن المرء لا يقدر أن يتحدث عن غير همومه.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٣٠):

محمد الطاهر بن عاشور (٢)

[٨ شباط ٢٠٢٠ – ١٤ جمادى الأخرى ١٤٤١]

كان عند الطاهر (١٢٩٦ - ١٣٩٣) (١٨٧٩ - ١٩٧٣) مشروع إصلاحي، تستطيع نظره في كتابه "أليس الصبح بقريب"، والحديث فيه كلام معروف عند تياره الإصلاحي، والمتعلق بإصلاح مؤسسات التعليم ومناهجها وأسلوبها، وما كتابه هذا "مقاصد الشريعة" إلا إحدى وجوه تطبيق مشروعه الإصلاحي!.

والشيخ طاهر متأثر بدعوة محمد عبده الإصلاحية، بل كل حملة دعوة الإصلاح في المغرب –حتى من تسمى بالسلفي– إنما هو متأثر بدعوة محمد عبده، بل بجمال الدين الأفغاني في الإصلاح السياسي؛ ولذلك كان من صور التأثر تدريس الطاهر بن عاشور كتاب "الموافقات" للشاطبي استجابة لدعوة محمد عبده، كما استجاب الشيخ دراز لهذه الدعوة في مصر.

هذا ليس محاولة مني لتهيئة القارئ للطعن في كتاب الطاهر بن عاشور كما يظن البعض، لكن لنرى عمق المشكلة التي عاشها هذا الجيل؛ ذلك لأن التفكير ومحاولة الإصلاح تحت ضغط الهزيمة مؤذن بالشطط والتطرف.. ولا شك أن دعوة الإصلاحيين! كانت تحت تأثير هزيمتنا أمام الغرب، ودوس أرضنا من جنودهم، وهجوم مستشرقينهم على تراثنا، ورؤية المبصر حال المشيخة التقليدية من ضعف أمام كلمات الغازي المنتصر.

الملجأ لحل هذا الجمود، والذي تقدم تنبيه ابن الشيخ طاهر أن المصلحين علقوا عليه كل آمالنا بنهضة هذه الأمة، وبتغيير وجهتنا من حال الذلة لما كنا عليه= هو العودة للأصول؛ ولعدم استيعاب النصوص الفقهية التقليدية لملء مكان الجمود لما يهدم منه، لا بد من الارتكاز على (إقامة أصول تشريعية عقلية كلية قطعية) كما قال عبد المجيد التركي (انظر مقدمة مقاصد الشريعة للمحقق ص ٨٤)، وهو عين ما توهمه الجابري في مشروع! الشاطبي.

إذاً: مبعث البحث عن كليات أصولية هو توسيع دائرة دليل الفتوى، وهذا أول معنى محدث لما يسمى بالقواعد الفقهية والأصولية.

كل ما قاله السابقون من مصالح وقواعد كلية تبين لنا مقاصدهم منه، وضوابطهم في استخدامها، حتى جاء الإصلاحيون الجدد! بمعنى جديد لها.

ما هي الطرق لهذا؟

تجديد أصول الفقه، تحت دعوى قولهم: إن أصول الفقه التقليدية لا تفي بهذه المهمة!.

وهذا هو قول السبخ الطاهر بن عاشور في كتابه، ثم أرساه حسن الترابي إرسالاً أطول كما سنرى، بل إن بعض التراثيين ممن يسمون بالسلفيين يرسلون أزيد من الطاهر والترابي تحت دعاوى اختلاط علم الأصول بالمنطق وغير ذلك من الترهات.

هناك قضية أرى أنها تحتاج إلى كشف –ليس هذا وقته– تتعلق بتاريخ الإصلاح الديني! أقدم من هذا التاريخ، والذي حمله خير الدين التونسي انتصاراً لما دعا إليه خلفاء الأستانة في زمنه، فهذه نتركها لوقت آخر.

صورة التجديد والإصلاح! كانت مختلفة في النفوس، ولذلك لا تستطيع أن تجعل الكل في مرتبة واحدة؛ فهناك متقدم وهناك متأخر، وهناك من تضلع بحمد الغرب وهناك من أراد أن يعيد للأمة مجدها لتنافس الغرب. ولذلك إياك أن تجعل كل من اهتم بالمقاصد و"الموافقات" على وزن واحد، فتظلم وتقع في الحيرة والتردد بين ما تعرفه وبين ما تنكره من الرجال.

يقول الطاهر مبيناً ضرورة المقاصد هذه، وأن علم الأصول عاجز عن حل المشكلة، يقول هذا وكأنه يبرر لبحثه على المعنى الجديد والذي ينقد فيه حتى الشاطبي ولا يراه قد حل المشكلة الاجتهادية في باب الفقه والنوازل، يقول (ص ١٦٦): "وقد يظن ظان أن في مسالك علم أصول الفقه غُنية لمن يطلب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النّظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعا للاختلاف في تلك الأصول" وانظر بقية كلامه فإنه مهم لك جداً.

إذاً هو أراد مرجعية جديدة للفقه، غير الأصول، مع اضطراب بين في شرح هذا المقصد، انظر إليه وهو يقول (ص ١٧٢): "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم

أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه منزوٍ تحت مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مباديء لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة".

لعل هذا الكلام يعجبك في كونه يترك أصول الفقه في موقعه من تركيب الأدلة، لكن انتبه لكلامه في عزل علم المقاصد عن أصول الفقه؛ وفي كتابه كله لم يجعل الشيخ علم المقاصد علم حكمة عقل، بل علم حكمة تشريع، فلو جعله على معنى إدراك حكمة التشريع على معنى حكمة العقل والمدح لهان الأمر، ولكن هو عنده من ضروريات المجتهد، فإذا كان كذلك، فلماذا يعزل هذا العلم عن أصول الفقه!؟.

وحين تقرأ نقده لأصول الفقه الذي تقدم الإشارة إليه تعرف موضع المقاصد من التشريع عند الشيخ الطاهر.

ثم إن علم مقاصد الشريعة عنده مبني على صوغ أصول الفقه بتدوين جديد، ينفي عنه الأجزاء الغريبة! ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه لنتهي بعد هذا كله إلى علم مقاصد الشريعة.

لا تخطيء عين الناظر أن في عبارة الشيخ اضطراب، فهو يريد إعادة صوغ وقراءة وتهذيب أصول الفقه، وهو كذلك يريد إبقاءه على ما هو عليه.

والسبب أن فتح هذا الباب في الطعن في أصول الفقه كان في بدايته.

وما زلنا مع الشيخ الطاهر رحمه الله.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٣١):

محمد الطاهر بن عاشور (٣)

[١٠ شباط ٢٠٢٠ – ١٦ جمادى الأخرى ١٤٤١]

يُظهر الشيخ مقصده من هذا العلم، والذي جعله مستقلاً، وهو بيان عظمة الدين الإسلامي أمام الأديان والشرائع الأخرى، فيقول رحمه الله (ص ١٧٥): "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، منا هو ظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الإجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع".

وهذا النص ينبئ أن الشيخ واقع تحت تأثير المقارنة والعرض أمام الآخرين، وهو ما نبهت عليه من حال يضطر فيها المرء لمعاني تنشأ تحت الضغط، وهذا ما لا يحمد.

والمرء يمكن أن يفهم نظر الباحث عن المقاصد في المعاملات والآداب بعيداً عن العبادات، لتعلقها بالعلل والقياس أكثر من العبادات؛ لكن أن يقال عن المعاملات: إنها الشريعة! دون غيرها، فهذا يحتاج لتوقف وعدم موافقة.

هذا مع اعتباره قيمة العبادات في إصلاح النفس بعد ذلك؛ لكنه يعيب توقف بعض من تكلم في المقاصد على العبادات، وهو يقصد مقصد كتب التزكية، ذلك لأن المتكلمين في باب المقاصد بمعناها الاصطلاحي إنما يعتبرونها في غير العبادات كما تقدم، وهو قول تقدم ذكر قول الشاطبي فيه.

ولذلك سمى الشيخ الطاهر باب فقه العبادات ومقاصدها بـ(الديانة)، وسمى ما تعلق بالمعاملات والآداب بـ(الشريعة)، وهو تقسيم جديد.

يشغل حيز تعارض الألفاظ والمعاني (المقاصد) جهداً في الكتاب، تحت باب: أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية، وهذا كما تقدم الإشارة إليه في قضية الاجتهاد. وهنا الشيخ يعيب على الفقهاء

جهودهم المضنية لتقفر الألفاظ، وجمعها، ومحاولة استنطاقها دون النظر إلى المعاني، فيقول (ص ٢٠٤): "ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق"..

وفي اندفاعه لهذا الأمر يذهب الشيخ لتكذيب قول الشافعي: "إذا صح الحديث فهو مذهبي" (السابق)؛ لأنه يجعل الشافعي في قوله هذا الجهد منصباً على تمام الصحة لا تحقيق المعنى، وتمام الدلالة على المعنى يكون بما يحتف به من قرائن خارجية لا مجرد اللفظ المنقول.

وهذا موطن جازف الشيخ فيه كثيراً، وأقل ما يقال فيه إنه باطل وغلط؛ فأول ما يطرأ على الذهن أن الشيخ يبطل هذا الجهد العظيم الذي بذله علماؤنا في شرح الحديث، واستنباط العلم منه، أي من لفظه.

وتقفر الألفاظ ليس سمة لعالم انفرد بهذا الاتجاه، بل هي عملية الاجتهاد في أصلها ووجهتها.

ومن عجائب الشيخ في هذا الاتجاه: جعله شد الرحال لطلب العلم إلى المدينة هو رؤية القرائن الخارجية (البيئية) "ليدفع عنهم احتمالات كثيرة في دالات الألفاظ، ويتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعا لمعرفة الأحكام"، حسب قوله (ص ٢٠٤).

وهذا قول لا يحتاج المبصر لمقصد الرحلة في طلب العلم ليعلم أنه قول غير سديد، بل إن هذا القول في ذاته إبطال لأصول الفقه التي عمادها النظر في الألفاظ ودلالتها على الأحكام، وما العلل إلا عملية بناء على اللفظ، كما يعلم ذلك الأصولي.

وهو يسعد بتفريق القرافي بين فعل النبي صلى الله عليه وسلم التشريعي وفعله أو قوله المبني على كونه مفتياً أو إماماً؛ وهي قضية شاعت اليوم، ومبناها عند أصلها هو (وصف) ترك الفقهاء لبعض النصوص التي في ظاهرها التعارض لأصل فقهي، ففسر أنه خرج مخرج الإمامة، ولولا وجود التعارض لما وضع تحت هذا المعنى، يفهم هذا كل من قرأ المسائل التي بنيت على هذا التفريق، كقوله صلى الله عليه وسلم: (**من أحيا أرضاً مواتاً فهي له**) وقوله صلى الله عليه وسلم: (**من قتل قتيلاً فله سلبه**).

والشيخ الطاهر فتح لكثير من المعاصرين هذا المعنى الذي جعله أصلاً لا استثناءً في درء التعارض، ففرحوا به،

ولم يعلموا أن جعل هذا أصلاً يفتح باب الإعراض عن سنة خير البشر صلى الله عليه وسلم في أحكام الإمامة والسياسة.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٣٢):

محمد الطاهر بن عاشور (٤)

[١١ شباط ٢٠٢٠ — ١٧ جمادى الأخرى ١٤٤١]

كتاب الشيخ فيه فوائد جمة، وهو وإن قال في بدايته إنه لم يقم باختصار "الموافقات"، بل صنعاً شيئاً منه، وبنى عليه، وكلامه ولا شك صحيح بالنظر إلى الكتاب، لكنه كتاب فتح عناوين جديدة لمقاصد جديدة، شرحها شرحاً أصولياً بضوابط المتقدمين والأصوليين. لكن عثرة الشيخ أنه عاش فتنة المصطلحات والتخفي وراءها من قبل أقوام خرجوا عن حدود القواعد العلمية، فكان ينبغي البناء مع الحذر؛ فهذا المقصد الجديد الذي أصل له وهو ضرورة الحرية، ومثله ضرورة المساواة= نرى أن الشيخ يسلك فيهما مسلك الفقه، ويمثل لهما صور الفقه الشرعي؛ فتلاحظه وأنت خائف من إطلاقات المعاصرين لهذين اللفظين، واستخدامهما على وجوه من الباطل، لكنك لا تجد في كلامه ما يخيف، لكن مجرد هذه الإطلاقات اتكأ عليها غيره، حتى خرج عن حد الحرية بما مثل الشيخ طاهر به؛ كما فعل صاحب "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، فجعلها أصلاً تلغي شرعاً مجمعاً عليه كحد الردة، والشيخ في سياق كلامه يرى أن حفظ الدين ورد الشبهات وقتل الزنديق هي ما يحقق معنى الحرية كما يفهمه.

الشيخ الطاهر بن عاشور رجل أصولي ولا شك، مضبوط بضوابط علم الأصول، ومحكوم بالفقه على وجهه الأثري المستند على مدونات أهل الإسلام الكبار؛ فحين يأتي إلى موضوع القياس على (المقاصد)، والذي مستنده عند طالب العلم ما اختلف فيه عندهم مسألة القياس على المصلحة، وقال فيها الرازي (المحصول ٥/٢٨٧): "والأقرب جوازه"، لكن انظر إلى صنيع حسن الترابي فيه وهو يسميه: القياس الموسع، لا على معنى ترتيبه بعد النص والقياس الجلي، بل على معنى بدليته عنهما، وهذا موطن فساد استغلال العبارات العامة ومثلها الشعارات.

ماذا نصنع في ضرورية (المساواة) وقد علم الناس اليوم فساد هذا الشعار، معنى ولفظاً؟، ولذلك صار الحديث عند الشرعيين على العدل لا على المساواة، لما في اللفظ (المساواة) من دلالات غير بريئة.

ولذلك ما تقدم من فصل علم المقاصد عن أصول الفقه غير سديد، ومبعثه عند الشيخ لا يقر عليه، مع أن نفس الشيخ في الكتاب -كما تقدم- نفس فقيه ضابط، وذلك من خلال أمثلته التي كان يحرص عليها عند كل مسألة.

هذا خاتمة القول في كتاب الشيخ، فرحمه الله وجزاه الله خيراً عن الإسلام والمسلمين.

فقه المقاصد بين الوصفية والاستخدام الفاسد (٣٣):

راشد الغنوشي

[١٣ شباط ٢٠٢٠ – ١٩ جمادى الأخرى ١٤٤١]

لقد رأينا كيف قال بعضهم من كلام حول نقده لتقفر الألفاظ، وكيف أن جهود الأوائل منصبة حولها جمعا وتفقهاً، فرأوا في ذلك سيئة ينبغي الإعراض عنها، فما هي نتيجة هذه المقالة في فم المعاصرين؟، وكيف أعرضوا عن السنن وأحكامها الشرعية كما جرى عليه أهل الإسلام قاطبة؟ وكيف اتخذوا باب المقاصد وسيلة لفتح مسائل فقهية إجماعية، لكنها خرقت من هؤلاء؟

أولاً: استقصاء مقالات المعاصرين صعب، وشاق؛ فقد تكلم اليوم في المقاصد كثيرون، فمنها ما هو حقيق بالنظر، ومنها ما هو حقيق بالنبذ والترك. وقد تقدم الكلام حول عجز (الفلاسفة) عن التأثير، لكن المشكلة في (الفقهاء) والذين سموا اليوم بأسماء عديدة كالمنظر!، والمفكر! وما في ذلك من أوصاف، هي في واقعها تحلل من قيود الفقيه، ليسيل الكلام بلا اعتراض.

شر المعاصرين كبير، ومتسع، ويكفيك من الشر بعضه، ولذلك سأقتصر على نص الغنوشي لترى فيه تحطيماً لكل قيود المقاصد كما تكلم بها العلماء، وترى فيها تحطيماً للسنن، والعمل على استبدالها، بل وتركها بلا نظر ولا اهتمام.

تأمل هذا النص (الصحوة الإسلامية رؤية من الداخل، مقال مدرج لراشد الغنوشي ص٧٨): "اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام، بدل الفهم النصي، فالنصوص يجب أن تفهم وتؤول على ضوء مقاصد العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية... ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لا حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد".

هذا نص يقوله راشد الغنوشي، ويدور حوله مثله الكثير من الأقوال، ممن يسير في هذا الاتجاه، ويقول بمثله حسن الترابي كما في مقدمة كتابة "تجديد أصول الفقه!"، بل ويرطن بمثله بعض المعممين، ممن يعيبون على أهل

النصوص تركهم لفقه المقاصد كما يزعمون.

الآن صارت المقاصد بديلاً عن الشرع، وحتى تفهم معنى هذه المقاصد في لسان القوم فما عليك إلا النظر في كلامهم مع الكفار من رافضي الشريعة؛ ففي المؤتمر الإسلامي القومي اتفق مشايخ المسلمين وقادة الحركات والمفكرون المسلمون مع قادة الفكر القومي أن المرجع للأحكام هي الكليات الإنسانية من العدل والحرية والتسامح وما شابه ذلك، وليس النصوص الفرعية للأحكام، وحيث هي قسمة فكرية واحدة بينهما يعني أن هذه المفاهيم لم تعد خاضعة لقيم الشرع بل لمدارك الفكر البشري فقط.

وحين التطبيق يصار إلى هذا الميزان من قبول أي حكم أو رده.

هكذا نزل الفكر الفلسفي من أفقه التنظيري الذي يحكيه بعضهم إلى أرض الواقع على يد المفكر (الفقيه)، فما تسمعه اليوم من فقه التيسير، أو فقه المصالح، أو ما شابه ذلك من مصطلحات= إنما هي تأصيل لنبذ الشريعة.

أما المؤسسات العلمية الفقهية فقد اكتظت بمثل هؤلاء المنظرين المفكرين، وصارت الفتاوى الجماعية تتناغم مع هذا التأصيل الباطل؛ فإذا اجتمع معها ضغط السياسي!، وتلعب السلطان، وشهوة المترفين= خرج الشرع باسم الشرع من بابه العريض؛ فأحلوا الربا، وأفسدوا المرأة، وأدخلوا الناس في دين الشياطين، وعطلوا الجهاد، حتى قال أحدهم وهو رضوان السيد: إن الدين اليوم في الناس أكثر من دين الناس في العصور المتقدمة!. وما سبب هذا إلا معيارية الحق التي انتكست فيهم.

سلسلة مقالات:

الشافعي والاستحسان

(١٥ مقالة)

أبو قتادة الفلسطيني

عمر بن محمود أبو عمر

-حفظه الله ورعاه-

الشافعي والاستحسان (١)

[٢٩ تشرين الثاني ٢٠٢٠ – ١٤ ربيع الثاني ١٤٤٢]

من الخطأ دعوى بعضهم أن الشافعي رد الاستحسان الذي يقوله الحنفية في كتبهم الأصولية، وهو العدول عن دليل إلى دليل أقوى منه لعلة، على وجوه مختلفة من هذا الدليل المعدول إليه من نص أو قياس أو مصلحة، فهذا غير متخيل أبداً.

ومن الخطأ دعوى بعضهم أن الشافعي رد الاستحسان الذي في ذهنه وليس له وجود عند خصومه من أهل الرأي لزعم أن الشافعي لم يفهم مرادهم فيه، فيأتون إلى جمع كلامه في استعماله: أستحسن أو أحب.

ومن الخطأ ما يفعله بعضهم من محاولة التوفيق بين الشافعي وخصومه من أهل الرأي في هذا الباب عن طريق انفكاك الجهة؛ وذلك بحمل كلام الشافعي على شيء لا وجود له في عقل فقيه قط، حتى قال الغزالي: إن القائل بهذا المعنى من التشريع الاستحساني كفر، وحمل كلام أصحاب الاستحسان الأصولي على معنى صحيح لا يعارضه الشافعي.

كل هذا لا يحتمله تاريخ الإمام، ولا عقله ولا سيرته؛ فالشافعي كتب كتبه الأصولية كـ"الرسالة" و"مختلف الحديث" و"جماع العلم" رداً على قضايا عقلية أصولية معاصرة له، وما نشأت هذه القضايا إلا بمجالسته الخصوم وجهاً لوجه، وقراءة مستوعبة لكتبهم؛ فتحققت له معرفة تامة بكلام المخالفين كلهم، في الفقه والعقائد، حتى خبِر أصولها وجذوعها.

إذاً: هناك استحسان مرفوض عند الشافعي، وموجود عندهم على معنى الرفض الذي قاله؛ وهذا ما يجب تحقيقه، وليس غير. وهذه واجب على الشافعية دون غيرهم، وعليهم أن لا يقبلوا من خصوم إمامهم في أصول الفقه تفسير معنى الاستحسان هنا على ما استقر عندهم في كتبهم الأصولية؛ إذ معناه هنا معنى صحيح، بل هو عمل الفقيه في كل نازلة، حيث يرجح أحد الدليلين لمعنى أصولي مفهوم ومقبول عند الجميع.

والمسألة هنا ليست لإثبات بطلان الاستحسان أو تقريره، كما هي أبحاث الكل في هذا الباب، بل المطلوب

هنا -وهي مقتصرة عليه- شرح الاستحسان الذي ذمه الشافعي، وهو موجود حقيقة عند خصومه؛ على الأقل في زمانه -مع أنها ما زالت هي هي-، بعيداً عن معنى الاستحسان كما يشرحه الأصوليون في كتبهم، وذلك على معنى تحسينه وقبوله، وأنه موجود عند الجميع حتى الشافعي! لمجرد استخدامه هذا اللفظ في بعض اختياراته الفقهية.

الشافعي لا يرد تقديم النص على القياس عندما شنع بألفاظ شديدة على الاستحسان، وكذلك نقول: ليس هذا هو الاستحسان الذي تعاطاه خصومه في زمانه، بل هناك استحسان آخر، موجود عندهم، وليس هذا.

الشافعي لا يرد تقديم قياس خفي على قياس جلي عندما رد الاستحسان، وهذا يعني أن الاستحسان الذي رده شيء آخر غير هذا. وليس هو التشريع من جهة النفس المجردة؛ فهذا لا يتصور من مسلم، بله فقيه عظيم يجادله الشافعي وينشئ جزءاً في ذلك يسميه "إبطال الاستحسان"، ويضع خلاصته في "الرسالة" بقوله: "إن الاستحسان تلذذ".

فالبحث إذاً عن عمل فقيه موجود حقيقة في زمان الشافعي، يرده الشافعي لبطلانه عنده، وهو على معنى جامع لأمور:

- عمل فقيه مهم وعظيم.

- معاصر للشافعي.

- له مداخله الفقهية التي لا توصف ببطلان يفهمه المسلم العامي، والذي يعلم أن الحكم لله، وأن العالم مبلغ للحكم لا منشئ له.

وهناك وصف آخر يجب تصوره، وهو أن يكون هذا الأمر ضمن مشروع الشافعي الأصولي العام، وهو مستفاد من كتبه الأصولية التي تقدم ذكرها، والذي منشؤه الرد على أهل الرأي، كما يصفهم أهل زمانهم وكتب الأصول بعد ذلك.

الشافعي والاستحسان (٢)

[١ كانون الأول ٢٠٢٠ – ١٦ ربيع الثاني ١٤٤٢]

من المهم التنبيه على أن الذهاب إلى شرح وتفصيل وتنقية القواعد مسألة ينشئها أمران: الظرف وما يحيط به من أحوال مضطربة، تدعو أصحاب العقول الكبيرة لفض النزاع وتجلية المعمى وفك الاشتباك بين الخصوم؛ والثاني نمو الفكر نفسه. فالعلوم نفسها في داخلها فطرة النمو والرقي؛ فهي تنشأ فروعاً متوزعة، ثم تبدأ بالتزين ليقبل عليها أهلها بالنظر إلى جامعها وأصولها، لتنتظم قواعد عامة، تفسر وتعزل، فهي تفسر الصواب متلائماً مع القواعد، وتعزل الغلط لبعده عن هذا.

إذاً نشوء القواعد مبعثه أمران: العلم نفسه؛ لما يحمل من فطرة الانتظام والتقعيد، وفك المشكلات التي تنشأ من اضطراب واختلاف الفروع بين أهل هذا العلم.

كما في الشعر والنحو كان الفقه: فحيث نظر الخليل بن أحمد الفراهيدي إلى قواعد الشعر وأصوله، ضبطاً له وشرحاً لمفرداته من خلال القواعد، وبياناً لأمراضه وعلله؛ وكذلك كان النحو من الخليل جمعاً على يد تلميذه سيبويه، إذ انتظم في قواعد كلية نشوءاً من ظرف اجتماعي، ووعياً على ذات العلم نفسه= وهو ما جرى تماماً لعلم أصول الفقه؛ فهو نشوء من ظرف اجتماعي ووعي على باطن العلم نفسه وما يحمله من رقي وعظمة وجمال.

بالنسبة لباطن العلم وداخله، وهو ما يحصل التزين لعين العالم الذكي= فتلك قضية عظيمة تستطيع رؤيتها من خلال قراءتك للعلم نفسه؛ فكل قاعدة وتفسير وتجلية لقاعدة مبعثها هذا المعنى من تزينها وبروزها بخفر وحياء في عين عاشق لها، جرت سنة الله أن تكون له دون غيره؛ لما يحمل من معنى الحب لهذا العلم، وما يحمل من عقل فطري ومكتسب دُرِّب ليلتقط درر هذه القواعد الخفية كجذور الذهب في باطن الجبال العظيمة.

وهذه قضية عشق وفكر معاً، تترك لأصحابها يتحدثون عنها، ويتحدث محبوهم عنها كذلك، وليس مرادنا هنا هذه.

ما يهمنا هو الظرف العلمي والاجتماعي الذي ينشئ هذا العلم، علم الكليات والقواعد، في الفقه؛ ورؤية هذا في عصر الشافعي، دون الكلام -إلا اضطراراً- عن الشافعي نفسه كعاشق مفكر فيه أهلية العالم الذي يعرض العلم نفسه له، لإدراك العلم أن هذا رجل يستحق هذه الجواهر.

وابتداءً: فإن هذا البحث يحتاج إلى شجاعة، لا نملكها في زماننا؛ لأن هذا البحث يعيدنا إلى الزمن الأول الذي فيه الحروب بين الفرقاء، والتنازع الشديد، والافتراق البين الواضح، وهذا زمن طوي وحصل التصالح، بل حصل ما فوق التصالح؛ ويعجبني الشيخ العظيم الناقد الذكي عبد الرحمن المعلمي وهو يصف الحالة من كون الخصومة بين أهل الحديث وأهل الرأي كانت شديدة جداً، حتى وصلت على لسان بعضهم إلى التكفير، ثم هدأت، ثم تصالحا، ثم وصلت إلى المداهنة!.

وشرح عبارة الشافعي، بل شرح مشروعه= مؤذن بالعود إلى الحالة الأولى، لبيان مقدار الخصومة بين الشافعي ومعاصريه ممن رد عليهم؛ سواء من المعتزلة في رده عليهم في ردهم لحديث الآحاد كما قال في "الأم": (باب حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها، وباب حكاية قول من رد خبر الخاصة)، وهذا كما في "الأم" فهو في "الرسالة" كذلك وفي كتاب "اختلاف الحديث"، وهذا يدلك على اعتنائه بالردود على هؤلاء.

أقول: سواء من المعتزلة أو أهل الرأي؛ ولو قال قائل: إن اعتناءه بالرد على أهل الرأي أشد وأهم؛ لقيمتهم الاجتماعية والعلمية= لكان أصوب.

الخصومة بين أهل الرأي وبين أهل الحديث كانت قوية جداً، وكما قال المعلمي وصلت إلى التكفير؛ وهذا تجده في "تاريخ بغداد" بيناً واضحاً. والشافعي لم يجمع بين الطريقتين كما يزعم بعض المعاصرين تحت باب فك الاشتباك، لكنه حجازي الهوى فقهاً وانتماءً.

وللرد على المعترضين بفتح الحال الأول الذي كان عليه الناس بين المدرستين، وكشفه في هذا الزمان، أقول: هنا عبارة للشافعي، ومنهج له في تقبيح الاستحسان، وقد جرى الكثيرون على تفسيرها بباطل من القول، بل فسرت بضدها، وبريء الاستحسان تماماً، حتى جعل على لسان مالك -وهو بريء منه- أنه تسعة أعشار العلم! فصار الأمر قولاً وموقفاً أن الشافعي أخطأ في فهم استحسان أهله، تقال بوجه من وجوه التفسير والمرواغة.

والعلم لا يسمح بهذا، ومحبة الشافعي لا تسمح كذلك، وعلم الشافعي أجل من هذا أكثر وأكثر.

أما الأمر الثاني، وهو المهم؛ فهو أن زماننا أحوج ما يكون إلى شرح كلمة الشافعي؛ لأن المذموم في كلام الشافعي هو الذي عليه الكثيرن من متفقهة زماننا، والرد عليهم واجب علم، وليس هناك أفضل وأعلم من الشافعي لخوض هذه المعركة.

الاستحسان الذي ذمه الشافعي هو مشرب الفتاوى التي عليها هؤلاء اليوم، لا كمدرسة فقهية مضبوطة الأصول، حتى لو كانت هذه الأصول غلطاً، لكن كحالة متسيبة لا ضابط عند أهلها.

وقيمة الشافعي في ضبط هذا العلم يعلمه اليوم زنادقة العصر أكثر من بعض المنتسبين للفقه؛ فالهجوم عليه شديد، وجعله أساس التخلف مشهور في كلام الزنادقة، فتحه نصر حامد أبو زيد ثم تسابق فيه الساقطون في جهنم سراعاً.

الشافعي والاستحسان (٣)

[٢ كانون الأول ٢٠٢٠ – ١٧ ربيع الثاني ١٤٤٢]

ما زلنا مع مشروع الشافعي الأصولي، حتى مع استعجال بعض الطلبة لشرح الاستحسان عند الإمام الشافعي؛ إذ لا يمكن فهم الأمر تاماً دون عرض المشروع الأصولي كله، لينتظم موقع ذم الشافعي للاستحسان في هذا النسق، فيفهم فهماً تاماً، مع أن ما يقال هنا ليس بدعاً من القول، وربما تجده في أمكنة أخرى، لكن كتابة العلم فيها لذة لكاتبها، وتذكير لقارئها، والله الموفق.

تقدم أن قواعد العلوم هي إنتاج اجتماعي، يفرزه حال علمي ما، وكذلك هو حال علمي يفرضه العلم نفسه، والذي بين أيدينا هو كذلك، قارٌ على هذا بجلاء ووضوح.

أولاً: يعلم قارئ الشافعي أن أغلب ما كتبه إنما هو مناظرات ومحاورات مع مخالفين، حتى في مسائل خالف فيها شيخه مالك، كما ترى في مسألة العمرى والرقبى في كتابه "الأم"؛ فقد ساق كلام شيخه في "الموطأ" ورد عليه وناقشه دون ذكر اسمه؛ وهذا شأنه في أغلب الحالات، مع أنه كتب جزءاً سماه كتاب "اختلاف مالك"، رواه عنه راوية كتبه الإمام الربيع المرادي رحمه الله. وقد راجع مذهب مالك فيما خالف فيه الحديث فقهاً مع تقريره ذهابه إلى ضرورة متابعة الحديث إن صح، وذلك تحت دعوى مشهورة عند مالك عدم فعل سلفه لها.

وهو عادة إن ذكر مناظرة أو مذاكرة لمخالف لا يذكر اسم مخالفه إلا قليلاً، وللضرورة؛ فهو لا يكف عن عرض علومه بهذا الأسلوب، سواء بعرض ما جرى بينه وبين مخالفه من مناظرة أو بعرض كلام المخالف والرد عليه.

هذا يعني أن الشافعي لم يكن حالة إسقاط من علٍ، تجاوز فيها زمانه ورجاله، بل هو عيش ضمن الحالة العلمية.

ومن نافلة القول أن الشافعي كان من همومه ومقاصده تثوير العقل والاجتهاد عند تلاميذه وقارئي كتبه؛ وهذا تجده في صدر مختصر المزني حين بين نهي الشافعي أحداً أن يقلده أو يقلد غيره، بل عليه أن يحتاط لدينه؛ ومن

نهى عن التقليد يعني دعوته للاجتهاد، فما فائدة تقريراته إذاً؟ يعلم ضرورة أنه أراد تمرين الطلاب والعلماء على النظر والبحث والاجتهاد.

فهذان أمران -لا بد أن تنتبه لهما- يتعلقان بمطالب الشافعي من كتبه: مناقشة أهل عصره في أصول النظر والاجتهاد مما يتعلق بالأدلة، ثم تمرين أهل العلم في الدفاع عن السنة أمام معارضيها باجتهاد.

والجامع للأمرين هو رد اعتراضات الفقهاء (من مشايخه كمالك، وأهل الرأي كأبي حنيفة ومحمد بن الحسن) القائمة على وضع قيود على الحديث الصحيح، من كونه يخالف القياس أو يخالف ما جرى عليه المتقدمون.

وهذا غير ردوده على أصول أهل العقائد، فالكلام هنا عن الفقه وأصوله.

ماذا يعني القول بأصول النظر والاجتهاد؟ باختصار يلائم الحال:

أولاً: عرض الأدلة الفقهية، وما تعلق بهذا من ثبوت، ومعانٍ كثيرة أخرى تلحق بأصول فهمها، وما كان أصالة وما كان اضطراراً.

ثانياً: ترتيب هذه الأدلة، وبيان العلاقة بين المقدم والتالي، ودرء توهم الاعتراض في الترتيب.

ثالثاً: رد الأدلة الباطلة، ومناقشة أصحابها.

رابعاً: رد الاعتراضات الفرعية على المسائل الفقهية، والتي تعطل الاتباع والعلم؛ وهذا فن الشافعي العظيم، وهو ما أراده من كتابة فقهه ونشره، وما بذل له كل وسعه في أغلب مناظراته.

فهذا يستوعب ما سمي هنا مشروع الشافعي؛ ومن قرأ كتبه الأصولية والفقهية التي نشأت شرحاً للأصول= علم أن مدارها على هذا الذي تقدم ذكره. وشرح ذلك يطول جداً، ويبعدنا عن مطلبنا في رد الشافعي للاستحسان، سواء جعل دليلاً، أو رداً للدليل.

فالشافعي عرض الاستحسان في "الرسالة"، ورده دليلاً للتعبد، وكتب جزءاً سماه "إبطال الاستحسان"، وجزؤه هذا هو مفتاح علمنا بمراد الشافعي بالاستحسان، مع فهم ما أبطله جماعاً للقول، وقد بثه في كتبه الفقهية أمثلة وشروحاً.

الشافعي والاستحسان (٤)

[٣ كانون الأول ٢٠٢٠ – ١٨ ربيع الثاني ١٤٤٢]

نذكر بأن معرفتنا لمقصود الشافعي من دليل الاستحسان يؤخذ من جهتين:

أولاهما: ما صرح به في كتابه "إبطال الاستحسان" و"الرسالة"؛ مع أن ما في "الرسالة" موجود كله في "إبطال الاستحسان"، فسنقتصر عليه.

وهذا المصدر فيه الكثير من واقع الاستحسان الذي يقوله وقاله أهل عصره، وهو منهج موجود في زماننا؛ وما نشأ عندي هذا البحث أصلاً إلا تبرئة للشافعي من كلام المتأخرين أن الاستحسان في كلامه لا يقوله أحد، سواء كان متقدماً أم متأخراً.

وأما الجهة الأخرى؛ فهي من فهمنا لمشروعه، وما (يعمّى) في كلامه.

وقراءة (المعمّى) طريقة أثرية مطروقة، وهي ما يسميه أهل عصرنا: المسكوت عنه. ولولا أن أستاذ الجميع الأستاذ الدكتور محمد محمد أبو موسى استعملها (أي المسكوت عنه) عنواناً لكتابه= لبرئت منها؛ وذلك لكثرة استخدام المعاصرين لها تبجحاً بدعاوى باطلة ومكذوبة.

المهم: إن الكثير من معاني الاستحسان المذموم مخفي في كلام الشافعي، ولكنه معلوم من خلال فهمنا لواقع من خاصمهم في أدلتهم، وداخل في عموم كلامه في "إبطال الاستحسان".

ولنبدأ بقراءة كلامه في "إبطال الاستحسان" وما فيه من صور الاستحسان المذموم.

ابتداءً: فإن الشافعي في أغلب مباحثه الأصولية من "جماع العلم" و"الرسالة" و"اختلاف الحديث" و"إبطال الاستحسان"، بل في الكثير من كلامه في المناظرات= يقرر الآتي:

إن مقام العبد في عبوديته ووجوده هو التسليم، والتلقي، والفهم، والامتثال؛ فلم يترك سدى، والسدى عنده هو تركه بلا شريعة ولا حكم.

إن الشريعة مستوعبة لحال العبد كله بطريقين: النص والدلالة؛ فالعبد مبتلى مكلف بهما، امتثالاً للنص، واجتهاداً للكشف عن المراد عن طريق الدلالة؛ وهو القياس عنده.

والدلالة هنا ليست هي الدلالة على معنى القرينة التي تبطل الظاهر؛ وإذا أردنا التوفيق بينهما، فالدلالة هنا هي القياس والظاهر هو النص، ولا قيمة للدلالة (القياس) مع وجود النص، كما لا قيمة للدلالة (القرينة) مع وجود الظاهر؛ وهو من خصائص الشافعي في رد الدلالة مع وجود الظاهر، وقد شرحه كثيراً في كتبه، وأفاض فيه في "إبطال الاستحسان".

وهاهنا أقول كلمة تضغط علي مع نبوها عن السياق، وهي: إنني كثيراً إذا ما قرأت للشافعي أذهب إلى ابن حزم في إحكامه، وأنا العاشق في شبابي لابن حزم، فأحزن على ابن حزم، ويكون حزني أشد على المولعين به؛ ذلك لأني أرى نوراً باهراً يقابله شيء ينونص.

وهاهنا؛ لما قرأت "إبطال الاستحسان" للشافعي، ثم ذهبت إلى إبطاله عند ابن حزم= رأيت هذا جلياً؛ وبهذه المقارنة علمت ما معنى ظنية الفقه وأحكامه الاجتهادية، يبسطها الشافعي بعقل وعلم ونور ويتيه عنها ابن حزم، فأتساءل: هل قرأ ابن حزم أصول الشافعي؟!

ومع أني قرأت كل المطبوع لابن حزم، فلم أره متأثراً بالشافعي، ولا ذاكراً لتقريراته الأصولية، ولا أذكر أنه ناقش مسألة أصولية ناقلاً نصها عن الشافعي؛ ولقد رأيت ابن حزم يموه في مناظراته وردوده. ولو جردت من كلامه لغته وألفاظ هجومه، وصغت عباراته= لوجدت القليل مما يمكن أن يكون صالحاً لمناقشات خصومه.

رحم الله علماءنا، ورحم الله ابن حزم.

من العجيب أن لا يكون الشاب حزمياً، لكن من العجيب أن يكون الشيخ حزمياً!، ذلك لأن الشاب تسرقه الأصوات والشيخ تهمه الحوادث؛ وشتان بين من يفزع بنظره إلى الصوت لضجيجه وبين من يثبت نظره على الحقائق، خاصة في عالَم يهمه أن لا يكون الصوت دليلاً لمكان الحدث، لكنه صارف عن مكانه وحقيقته.

لا تنسَ أنه في عالم العلم والفكر والبحث تستعمل طرق صيد الطيور كذلك، يصوِّت لها بالضجيج لتطير إلى جهة الصياد.

الشافعي وهو يبطل الاستحسان يمر مروراً مهماً على الحكم بالظاهر وإبطال القرائن التي تخالف الظاهر، ويسميها الدلائل؛ ولا شك أن الشافعي يأخذ بالقرائن -ويسميها اللوث- عند عدم وجود المعارض من الظاهر، لكنه لا يقيم لها وزناً أمام الظاهر، ويقرر هنا أن الله يحاكم الخلق على بواطنهم، ولكن جعل حكم الخلائق بينهم على ظواهرهم.

والسؤال: ما ارتباط هذه القضية بمسألة الاستحسان؟

هذا البحث يبنيه الشافعي بناءً محكماً وهو يبطل دعوى وجود معانٍ باطنية عند الفقيه، هي التي تنشئ الحكم؛ فإنْ عدِم الدليل الظاهر المقرر في الشريعة فلا التزام ولا تعبد، ودعوى وجود معنى باطني باطل في دين الله تعالى.

وهو يصرح بوضوح أن عقل الفقيه، وبإشارة أن باطن الفقيه= ليس مرجحاً للحكم، وليس فيه معنى زائد عن غيره ليكون في اختياراته أرجح من غيره.

يعني أن الاستحسان (وهو مشتق من التحسين وظن الحسن، مقابلة للقبح، وهما أساس الحكم) إذا استند على هذا المعنى فهو باطل مردود؛ لأن الباطن ليس معيار الحكم لا على الأشخاص ولا على الأحكام.

هذا المبدأ الذي يقرره الشافعي هو أصل كل فروع الاستحسان التي سيأتي ما نقدر على ذكرها هنا.

الشافعي والاستحسان (٥)

[٥ كانون الأول ٢٠٢٠ – ٢٠ ربيع الثاني ١٤٤٢]

كان من مقررات الشافعي في إبطال الاستحسان بيانه الواضح في شمول الشريعة الأحوال والأقوال والأزمنة والحوادث، وكذلك بيانه اقتصار العلم على ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، وبطلان كل مصدر آخر.

يقول رحمه الله تعالى: "ثم منّ الله عليهم بما آتاهم من العلم، وأمرهم بالاقتصار عليه، وألّا يتولوا غيره إلا ما أعلمهم، وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم: (**وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ**)، وقال عز وجل لنبيه: (**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ**) وقال لنبيه: (**قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ**)". انتهى.

وأنا أحب لك أن تقرأ كلام الشافعي نفسه، لما عليه من نور البلاغة والفهم؛ ومن أدمن قراءة كلام الشافعي= علم ذوق الكلام على جهة صحيحة.

وأنا أتركك مع استشهاده في أمر قدري على أمر شرعي، وذلك أن قوله تعالى (**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ**) يتعلق بالتسليم للقدر، وبغيبه عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا ما علم، فما وجه ذكرها في بيان اقتصار العلم الشرعي على الوحي؟

هذه لك، تتمرن عليها وتديرها في نفسك.

وأنا أنصحك هنا نصيحة مهمة: إياك أن يخطر في بالك معنى الرد على كلام إمام سبق، بل يجب ابتداءً أن تفهم كلامه على وجهه، وأن تذهب طويلاً متأملاً إياه، موجهاً له جهة الحق، عالماً وجهه من جهة أصله حتى لو لم يوفق لفرعه؛ أما أن تسارع في التخطئة قبل العلم والذوق والتمرس= فهذا يحرمك الكثير من عقولهم وهدايتهم. ومن ذلك ما تراه من تخطئة بعض المعاصرين لتفسير الشافعي معنى الاجتهاد بالقياس، وكأن الشافعي يجهل وجوه معنى الاجتهاد الذي هو مطلق البذل؛ فالمطلوب هو فهم كلامه، وتوجيهه على وجه الصواب. وتذكر أن الشافعي ليس تلميذاً عند المعاصرين يفهم الكلام على وجه ما يفهمونه ويصطلحون عليه.

ثم أريدك هنا أن تقرأ بعد الفقرة السابقة من كلام الشافعي رحمه الله كلامه التالي لها، لتعلم بعض الأمور التي تحتاجها في طلبك العلم وكتابته وفهمه (ولا تستعجل لاحقاً فقط العنوان، صارخاً: أين الاستحسان؟! ولماذا تطوح بنا هنا وهناك؟! فالعلم ليس بهذا الاستعجال، ومن لم يتأمل درر الطريق الخفية لن يفهم الجبال منها على وجه الحق والهداية).

يقول الشافعي رحمه الله تعالى عقب الفقرة السابقة: "ثم أنزل على نبيه أن قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، يعني –والله أعلم– ما تقدم من ذنبه قبل الوحي، وما تأخر أن يعصمه فلا يذنب، فعلم ما يفعل به من رضاه عنه، وأنه أول شافع ومشفع يوم القيامة وسيد الخلائق". انتهى.

قطعة من نور العلم هذه ورب الكعبة.

أول ما يخطر ببالك وأنت تراها هنا أن الشافعي يتكلم بذوق الإيمان ولذة العلم والمتابعة؛ فهو يبني مقررات العلم الصلبة على علوم صلبة، ولكن كذلك على مواعظ الحق ونور الهداية ولذة التعبد؛ فكلماته ليست جافة بلا روح، وليست قاسية بلا موعظة، بل هو يعلمنا ونحن نتكلم في العلم أن نعظ، ونزكي النفوس، ونرقب المعاني، ونثير الخطرات.

رحمك الله يا أبا عبد الله، ونور ضريحك، وأعطاك خير ما أعطى الأولياء.

ثم تأمل وجهها، وهو يشرح ما تقدم من ذنب النبي صلى الله عليه وسلم وأنه قبل الوحي، ذلك ليطهر الشريعة، والتي منها تقريرات صاحبها الحبيب صلى الله عليه وسلم من الغلط، وأن معنى غفران الذنب بعد الوحي هو أن لا يذنب.

وهذه والله جاءتني يوماً غازية لي وأنا في صلاتي –ويشهد الله أن أكثر ما أكتبه يأتيني فيها، والحمد لله–، فتهت بها فرحاً، وذلك وأنا أفسر سورة التوبة من قوله تعالى: (**لَّقَد تَّابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ...**) فقلت: إن التوبة من هذا الذنب أن لا يقعوا فيه، ثم رأيتها في كلام الشافعي في مواطن منها هذا، ففرحت أني وافقته، والحمد لله رب العالمين.

ثم هو يريد من النص بيان متابعة النبي صلى الله عليه وسلم لما يوحى إليه: "فعلم ما يفعل به من رضاه عنه".

يا لهذا الرجل العظيم! كيف يجمع المعاني في كلام عجيب؛ فقد جمع العصمة وحرية الإرادة في هذه الجملة القصيرة، ثم بصر النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه ومقامه، كل ذلك بقوله: "فعلم ما يفعل به من رضاه عنه".

وانظر تغنيه بمدح الحبيب المصطفى بقوله: "من رضاه عنه، وأنه أول شافع مشفع يوم القيامة، وسيد الخلائق".

لو كانت قلوبنا تعقل وعقولنا تفهم، ولنا أذواق صدق= لصرخ بنا صريخ بشار بن برد: أطار الرجل من فوق مجلسه!.

لا تستعجل.

الشافعي والاستحسان (٦)

[٦ كانون الأول ٢٠٢٠ – ٢١ ربيع الثاني ١٤٤٢]

ومما استفتح به الشافعي كلامه عن الاستحسان قوله: "فلو كان قائل هذا القول حين يخالف السنة أحسن أن يعتل بشيء له وجه، ولكنه يخالفها، ويعتل بما لا وجه له".

وتحت هذه الجملة من البيان المهم في مراد الشافعي وجهوده في إبطال كلام المجتهدين بكون بعض ما يروى يخالف القياس والعقل والدلائل، وهذا من أهم جهود الشافعي في كتبه ومناظراته.

ولذلك فبيانه عدم تعارض الشريعة، ووضعها في إطار الأصول المتفقة، كما شرح في "الرسالة" معنى البيان وأنه متفق في الأصل وإن تعدد الفرع، ثم شرع في بيان التوفيق كذكر الخاص والعلم وأقسام توافقهما، وبيان النسخ وما شابه هذا الموضوع المهم.

ولقد كانت حجة البعض في وضع شروط على النصوص مؤذنة برد بعضها، منها القواعد التي يبنى عليها القياس، سواء كانت هذه القواعد مأخوذة من قول مجتهد أو حديث ضعيف أو رأي نفسي؛ فالشافعي يبطل كل هذه الشروط، ولذلك كتب شروط الحديث الصحيح لهذا الباب المهم، وأنه متى صح الحديث أخذ له ضرورة، وتلك القواعد الرادة له باطلة.

هذا شيء مفهوم من كلام الشافعي، لكن من المهم أن تعلم أن جهوده بعد ذلك انصبت في وضع التوافق بين القياس (الدليل العقلي الاجتهادي) والنص؛ وهذا فن الشافعي العظيم والمميز، وهو ما جعل أهل العلم يصرخون بفضل الشافعي وعظمته وتميزه.

تأمل هذه الكلمة من الشافعي من جملة كلامه الذي افتتحت به هذه المقالة: "ويعتل بما لا وجه له". ومقدمتها: "أن يعتل بشيء له وجه". فعلل رد الحديث يمكن أن يكون لها وجه مما يتعلق بالحديث نفسه، أو بما يعارضه على وجه علمي ما؛ والشافعي يفعل ذلك في فقهه، فيرد الضعيف، ويخصص العام، ويراعي تغير العلل؛ لكن المرفوض هو أن يعتل بما لا وجه له، وهذا يقوله تحت باب الاستحسان؛ فكل ما رد به الحديث بغير وجه

علمي يقرر الشافعي أنه مرفوض وعلته غير صحيحة.

نظرت في كتاب "الأصل" للإمام محمد بن الحسن الشيباني، وهو جبل من علم وعقل وإنصاف؛ والشافعي أخذ كتب الشيباني ونظر فيها، وفيها وجد ما يخالفه فيه، كقوله: "أدع القياس وأستحسن"، وفيه: "أدع القياس لفحشه"، وفيه: "أما في القياس فلا، ولكن نستحسن"، كما فيها: "تركنا القياس للأثر".

وفي كتاب الوقف من كتاب "الأصل" للشيباني رحمه الله مناقشة طويلة لأبي حنيفة رحمه الله وعامة أصحابه كما سماهم، وختمها بقوله (١٠٢/١٢ طبعة الدكتور محمد بوينوكالن): "وكيف يتحكمون على الناس هذا التحكم، وما أخذ الناس بقول أبي حنيفة وأصحابه إلا لتركهم التحكم على الناس؛ فإذا كانوا هم الذين يتحكمون على الناس بغير أثر ولا قياس لم يقلدوا في هذه الأشياء، ولو أنا قلدنا في هذه الأشياء أحداً لكان من مضى قبل أبي حنيفة مثل الحسن البصري وإبراهيم النخعي ومن أشبههم أحرى أن يقلد. فليس ينبغي أن يتحكم على الناس، إذ كانت الأشياء تجري على مثال واحد، قيل فيها قول واحد، إلا أن يأتي أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن أحد من أصحابه فينقاد لذلك، فأما إذا كان ما يقال في ذلك بالرأي بطل التحكم، فلم يفرق بين مجتمع ولم يجمع بين متفرق".

يقول هذا في موطن الرد على أبي حنيفة ومذهبه في الوقف، وهو مشهور ومعلوم؛ وسيأتي ما قاله الشافعي رحمه الله من قوله عن بعض أصول أبي حنيفة: "أبو حنيفة يضع أول المسألة خطأ ثم يقيس عليها الكتاب كله"، كما في "تاريخ بغداد"؛ وليس المقصود هنا أصول الإمام أبي حنيفة، ولكن تقرير وجود الاستحسان المذموم عند الشافعي في مذاهب عاصرها، وها هو الشيباني يشكو من تجاوزهم الحدود.

وفي كتاب "الأصل للشيباني" رحمه الله مما رآه الشافعي كذلك قول أبي حنيفة رحمه الله وخالفه فيه الشيخان أبو يوسف ومحمد: يقسم للفرس سهم وللراجل سهم، وقال: "أكره أن أفضل بهيمة على رجل مسلم"، ولما خالفاه قالا: "نأخذ بالحديث والسنة".

ومن تأمل كلام أبي حنيفة رحمه الله علم أنه رد معلوماً لديه، وهو وجود من أعطى الفرس سهمين.

الموضوع ليس الرد على تقديم رأي على نص وفقط، كما يصرخ أهل الحديث في زمنه، ولكن موضوع الشافعي هو إبطال الرأي نفسه برأي عقلي، بناه بقواعد الشريعة، ليتبين توافق النص مع القواعد، وذلك ليكون القياس

سليماً يوافق كل نص صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالأدلة تتوافق في أصلها.

الشافعي والاستحسان (٧)

[٧ كانون الأول ٢٠٢٠ — ٢٢ ربيع الثاني ١٤٤٢]

يبدأ الشافعي أدلته الصريحة في إبطال الاستحسان بحصر نوع الأدلة، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فيقول: "... ألا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض".

ولما كان الاستحسان لا يدخل في أحد هذه الأدلة، فهو باطل، فيقول: "هذا ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان، إذا لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحد من هذه المعاني".

فدل هذا النص الصريح على أن الاستحسان عند الشافعي وفي زمانه خارج الاستدلال بالنص والإجماع والقياس؛ فكل صورة مدعاة من قولهم الاستحسان بالنص مقابل القياس، أو بقياس خفي على قياس جلي وما شابه من الصور= هي كلام متأخرين لا متقدمين في هذا الباب، وهو تخريج لتحسين صورة الاستحسان المذموم، وهو موجود في زمانه، وقد تقدم كلام الشيباني في ذم بعض أهل مذهبه في الباب.

وإليك نماذجه كما يشرحه كلام الشافعي:

يقول: "... وكان معقولاً عن الله عز وجل أنه إنما يأمرهم بتولية وجوههم شطره (المسجد الحرام) بطلب الدلائل عليه، لا بما استحسنوا، ولا بما سنح في قلوبهم ولا خطر على أوهامهم بلا دلالة جعلها الله لهم، لأنه قضى ألا يتركهم سدى، وكان معقولاً عنه أنه إذا أمرهم أن يتوجهوا شطره، وغيب عنهم عينه، أن لم يجعل لهم أن يتوجهوا حيث شاؤوا إلا قاصدين له بطلب الدلالة عليه".

فهذه الصورة الأولى من الاستحسان، والتي تبطل أنواعاً منه، منها قولهم: هو شيء في النفس يعجز البيان عن إظهاره؛ فهذا نوع باطل والأكثرون على إبطاله.

وهو يبطل كذلك كل ما صرح به، وكلها لا يمكن إقامة الدليل الظاهر الملزم عليها، وهي معانٍ باطنية لا يعلم أصلها ولمَ قيلت، وما وجه الدليل عليها.

وهنا فائدة من كلام الشافعي، وهو قوله: "وكان معقولاً عنه..." وهذه هنا هي ما سماه ابن حزم بالدليل، وهو مصدر من مصادر الشرع عنده؛ فإن ما يلزم من الكلام على جهة القدر دليل عند ابن حزم، ومن ذلك هذه الإفادة؛ فالله أمرنا بالتوجه شطر المسجد الحرام، وقد غيب عنا عينه، فما هو المخرج؟ فكان ما يلزمه هذا الأمر البحث عن دلائل شطره، وهنا لا إلزام لابن حزم أن هذا هو القياس، ولا هذا يسمى القياس عند الشافعي، لكن طلب الدلائل هو القياس عند الشافعي، لا الدليل على طلب الدلائل، فإن الدليل على طلب الدلائل داخل في قوله: "وكان معقولاً عنه..." وهو معنى من معاني دلالة اللزوم.

المعنى الثاني للاستحسان في كلام الشافعي قوله: "... وكان عليهم أن يجتهدوا كما أمكنهم الاجتهاد، وكلٌّ أمْرُ الله جل ذكره، وأشباه لهذا تدل على إباحة القياس وحظر أن يعمل بخلافه من الاستحسان، لأن من طلب أمر الله بالدلالة عليه، فإنما طلبه بالسبيل التي فرضت عليه، ومن قال: أستحسن لا عن أمر الله ولا عن أمر رسوله صلى الله عليه وسلم، فلم يقبل عن الله ولا عن رسوله ما قال...".

وهذا يعني عنده أن مقابلة القياس بقول زعموا أنه استحسان، أو قياس خفي يصعب الإبانة عنه وتوضيح حقيقته للمخالف= باطل ولا يجوز. وقد رأينا في كتاب الأصل وهو "المبسوط" لمحمد بن الحسن الشيباني هذا النوع من ترك القياس للاستحسان، وذلك لفحش القياس كما قال في بعض كلامه؛ والحق أن القياس الصحيح لا يمكن أن يكون فاحشاً، فإن فحش إما أن يكون فاسداً في نفسه، وإما أن الحكم عليه بالفحش هو لسبب نفسي. وقد أبطل الشافعي في الصورة الأولى من الاستحسان هذه الطريقة.

وفي كلام الشافعي فوائد، هي موجودة هنا وفي مواطن متعددة، أهمها أن التعبد له طريقان: النص والاجتهاد؛ وهذا يجعل حقيقة العالم غير من لم يكن عالماً، فلا يقدر على الاجتهاد إلا العالم، ولذلك يقول بعد ما تقدم: "فكان النص مؤدياً ما أمر به نصاً، وفي القياس مؤدياً ما أُمر به اجتهاداً".

وهذا منه فتح لباب الرأي المبني على اجتهاد سليم.

وتسمية القياس بأنه العمل بالدلائل هو أصل قولهم: إن القياس ليس دليلاً شرعياً لكنه الكاشف عن الدليل.

الشافعي والاستحسان (٨)

[٨ كانون الأول ٢٠٢٠ — ٢٣ ربيع الثاني ١٤٤٢]

قبل الذهاب إلى مواصلة صور الاستحسان كما ذكرها الشافعي نصاً في "إبطال الاستحسان"، فلا بد من قضية من الخير ذكرها هنا، ونحن نقرأ كتاب الأصل "المبسوط" للإمام محمد بن الحسن الشيباني، كوننا نراه يمثل الكتب التي قرأها لأهل الفتوى العراقيين، وتكلم عن الاستحسان الذي هو عندهم؛ وأبعد ما يقع هو ظننا أن الشافعي لم يفهم الاستحسان عند أهل عصره كما يتصور هذا أبو الحسين البصري كما في "المعتمد". ومن قرأ كتاب "الأصل" للشيباني وجد استخدام القوم للاستحسان كثيراً، ولكن هنا مشكلة، وهي قوله في بعض النصوص: "تركنا القياس للأثر"، فها هو يصرح أن المقدم هو الأثر لا غيره من الأدلة التوابع، فنقول:

هنا يجب فهم عبقرية الشافعي، وهو الرد على من تصور أن القياس الصحيح يخالف الأثر؛ وما جهوده في مناظراته الطويلة إلا لإقرار (عقلانية) النص، وأنه موافق للعقل والقياس والنظر. ولولا هذا لكان الشافعي كبقية (الأثريين) من أهل الحديث، لا يتميز عنهم بشيء، وهم يأخذون بالأثر تاركين الرأي وراءهم، وغير قادرين على ما قدر عليه الشافعي رحمه الله من مناظرة القوم بآلاتهم العقلية، مثبتاً أن الأثر عقلاني أكثر من عقلانية قياسهم.

وهنا تبرز صورة قبيحة من صور الاستحسان، لا نأخذها من نص واضح له كما ذكرنا في الصور السابقة، وسنواصل عرض ما بقي، ولكن نأخذ هذه الصورة من فهمنا لواقع الحال، وهو ما وعدنا أن نبرزه في هذه المقالات، وهو بيان صور الاستحسان التي ردها الشافعي وذلك من خلال فهم بيئته ومشروعه.

السؤال هنا: من أين أتى هذا القياس الذي هو على خلاف الأثر؟

هنا تأتي كلمة الشافعي كما في "تاريخ بغداد": "أبو حنيفة يضع أول المسألة خطأ ثم يقيس الكتاب كله عليها".

إذاً: منشأ القياس الباطل هو اعتماده على قاعدة باطلة، كما فعل في القتل بالمثقل، وكما فعل بالوقف

(الحبوس) كما تقدم، وكما فعل بالمزارعة؛ فكل هذه قالها من أدلة غير صحيحة، وبعضها من اجتهادات أقوام لم تعرف أحاديث الباب، فجعلها الفقيه أصلاً، وجعلها أصل القياس، فكان ما خالفه من أثر هو المقدم عند الشيباني رحمه الله، أو جعل البديل هو الاستحسان؛ لشناعة القياس كما قال في بعض الصور.

هذا هو عالَم الاستحسان بالنص، وعالم مخالفة الاستحسان للقياس؛ فالاستحسان هنا ليس صحيحاً بذاته، ولا بكونه دليلاً صحيحاً، بل هو شيء علقنا عليه تصحيح الخطأ بشيء لا يقدر الفقيه على التعلق به ما لو خالفه مخالف؛ فالذين مدحوا الاستحسان بهذا الاعتبار لم يصيبوا، بل ولم يوفقوا، وبقي قول الشافعي فيه قائم وأنه تلذذ.

والحق (عندي وكما أفهمه، والله يغفر لي) أن هذا هو الاستحسان في أصله عند من يقول به.

وهنا تأتي أهمية إبطال دعواهم مخالفة النص للقياس، أو قولهم: إن هذا الحكم جاء على خلاف القياس؛ فهذا قول يترتب عليه كبير أمر، وليس هو كما قال بعضهم: لا أثر لها في الفقه!.

لقد استعجلت، فقد كان ينبغي تأخير هذا الأمر حتى ينتهي بيان الصور التي نص عليها الشافعي في إبطال الاستحسان، ولعلها تريح المستعجلين.

الشافعي والاستحسان (٩)

[٩ كانون الأول ٢٠٢٠ – ٢٤ ربيع الثاني ١٤٤٢]

نواصل عرض صور الاستحسان التي أبطل الشافعي القول بها، والتي تعبر عن صور موجودة في عصره، وما زالت إلى يومنا هذا؛ تجدها في كلماتهم ترجيحاً لقول على قول دون أن يقدر على ذكر دليل الترجيح بكتاب أو سنة أو قياس، بل هو مجرد شيء في النفس كما يصفه الشافعي، لا يصلح عند الله حجة لأن يقال له حلال وحرام، كما تقدم من ذكر الصورة الأولى من كلامه بقوله: "لا بما استحسنوا، ولا بما سنح في قلوبهم ولا خطر في أوهامهم بلا دلالة جعلها الله لهم".

وهذا النص دال أنه وجده في خطابه ومناظرته لقوم من الفقهاء يقولونه، وذلك بالحجاج والبحث؛ والظاهر أن قوماً وجدوا سلفاً لهم من الفقهاء يضطرون للرأي –أي القياس–، ولم يبينوا في الفتوى وجه هذا الرأي، ولا كيف حصلوه، فظن هؤلاء المعاصرون للشافعي –ومن قبله بقليل– أن هؤلاء قالوا بهذا القول على هذا المعنى، وهو استحسان النفس بخاطر ورغبة، فقالوا على هذا الوجه. وهذا كثيراً ما نجده في عصرنا؛ وذلك بزعمهم أن الفقهاء المعتبرين قالوا أقوالاً على جهة من تحسين النفس وتقبيحها، فظنوها منهجاً يفتون به، ولم يدروا أن الفقهاء ليسوا كذلك، بل يقولون بدليل أو بكاشف للدليل، وهذا يعرف إذا ما روجعوا بقول السائل أو المخالف: من أين لك هذا؟.

وتأمل هذه العبارة في الأصل للشيباني (١٥٢/١): "قلت –أي الشيباني–: أرأيت إماماً صلى بقوم ركعة أو ركعتين ثم أحدث فلم يقدم أحداً حتى خرج من المسجد؟ قال: صلاة القوم فاسدة، وعليهم أن يستقبلوا الصلاة. قلت: لم؟ قال: أستحسن ذلك. وأراه قبيحاً أن يكون قوم في الصلاة في المسجد وإمامهم في أهله".

فهل هذا مقنع عند الخلاف، وهل يصلح في النظر إلا لنفس الفقيه في نفسه؟

هذا شيء يظنه البعض حقاً له ما دام مارس الفقه والاجتهاد!.

من تأمل ما قاله البعض قديماً، ولهم أتباع في زماننا، يقولون من جهة ذوقهم وسوانح قلوبهم، وصارت الطامة

اليوم أعظم؛ فوجه ما قاله أتراب الشافعي ممن رد عليهم أنهم يستحسنون حيث لا دليل، وفي المسائل التي تفرع لا الأصول، واليوم يستحسنون مقابل النص الصحيح والصريح، يزعمون اختلاف الأحوال، دون تفريق بين العلل المؤثرة وغير المؤثرة، ويقيدون النص المطلق بمقيدات لا تخطر على بال، ولا تليق باجتهاد، ويستطيع المخالف إن سلك مسلكهم في هذه الطريق أن يقول أقوال أخرى غير ما قالوه، حتى صار العامي يدرك أن الفتوى فتوى مزاج لا دليل.

والمفقود اليوم هو رد أقوالهم لا بالنص فقط وأنهم خالفوه، فهذا يقدِرُه الكثيرون، وترى حتى صغار الشباب يفعلونه، ولكن مسلك الشافعي –والذي أشرت إليه سابقاً– هو تفسير النص بالعقل.

وكلمة (العقل) هنا تشمل علوم الكون كله، فهي حق خلقه الله، ومنها تحرير معنى العلل، ليعلم ما دخل إليها باطلاً مما جعله هؤلاء مؤثراً والشارع لم يعتبره، بل أبطله؛ إذ ما من عمل في القدر البشري إلا وفيه مفاسد، ولكن العبرة بالنظر إليها مؤثرة أو باطلة.

وما يستحسنه اليوم من متفقهة الصور التي أبطلها الشافعي هو التعلق بالعلل التي ألغاها الشارع، لا بأصلها، ولكن باقترانها بفعل مأمور، أو نفي علة أقامها الشارع في فعل مأمور به، فتعريض النفس مثلاً للضرر لا يجوز، ومنهي عنه، ولكن إن اقترن بالجهاد لم يعد كذلك، وهكذا.

والقصد أن العلوم اليوم واسعة، وأهميتها للفقيه المهتدي والمتابع للأثر هو تفسير النصوص على وجه ما أراده الشافعي، وذلك رد استحسانهم بعلم (يعقلن) النص؛ فهذا جمع للاتباع المأمور به تسليماً، وكذلك تحصيل علم حسّن المعنى في هذا المأمور، وهذا تعبد زائد، وفضل أعظم.

الشافعي والاستحسان (١٠)

[١٠ كانون الأول ٢٠٢٠ — ٢٥ ربيع الثاني ١٤٤٢]

يقول الشافعي شارحاً صور الاستحسان الذي يرفضه: "ومن استجاز أن يحكم أو يفتي بلا خبر لازم ولا قياس عليه، كان محجوجاً بأن معنى قوله: أفعل ما هويت وإن لم أومر به، مخالف معنى الكتاب والسنة، فكان محجوجاً على لسانه، ومعنى ما لم أعلم فيه مخالفاً، فإن قيل: ما هو؟ قيل: لا أعلم أحداً من أهل العلم رخص لأحد من أهل العقول والآداب في أن يفتي ولا يحكم برأي نفسه، إذ لم يكن عالماً بالذي تدور عليه الفتيا من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لتفصيل المشتبه، فإذا زعموا هذا، قيل لهم: ولِمَ لمْ يجز لأهل العقول التي تفوق كثيراً من عقول أهل العلم بالقرآن والسنة والفتيا أن يقولوا فيما قد نزل مما يعلمونه معاً أن ليس فيه كتاب ولا سنة ولا إجماع، وهم أوفر عقولاً وأحسن إبانة لما قالوا من عامتكم؟ فإن قلتم: لأنهم لا علم لهم بالأصول، قيل لكم: فما حجتكم في علمكم بالأصول إذا قلتم بلا أصل ولا قياس على أصل؟ هل خفتم على أهل العقول الجهلة بالأصول أكثر من أنهم لا يعرفون الأصول، فلا يحسنون أن يقيسوا بما لا يعرفون؟ وهل أكسبكم علمكم بالأصول القياس عليها، أو أجاز لكم تركها؟ فإذا جاز لكم تركها جاز لهم القول معكم، لأن أكثر ما يخاف عليهم ترك القياس عليها أو الخطأ...".

هذا نص مكثف، وسنترك حجاج الشافعي للقوم ونذهب لتلك الصورة الاجتماعية لقوم يحدثنا عنهم الشافعي، وعندهم عقول أكبر من عقول بعض الفقهاء والمجتهدين في الفقه، فمن هؤلاء؟ وكيف يقول الشافعي هذا مصرحاً غير هياب من هجوم القوم عليه؟ وهل هناك عقول حقاً هي أكبر من عقول الفقهاء؟

هؤلاء القوم "أوفر عقولاً وأحسن إبانة"، كما يقول الشافعي.

لا شك أن كلمة (الآداب) التي وضعها الشافعي مقترنة بأهل العقول هي مفتاح الفهم والتفسير.

مما لا شك فيه اتساع قراءات الشافعي جداً، فقد قرأ أهل الكلام وعلِم أصول علومهم وآرائهم، ولذلك قال فيهم كلمته المشهورة: "حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد".

ومن بصره بدقة صواب العقل في ذاته ما لو ناظر العقل العقل قال: "الكلام يلعن أهل الكلام".

ولذلك سمى الكلام الذي عليه أهل البدعة لساناً، وجعل المهتدي ملتزماً بلسان العرب، والمبتدع تابعاً للسان غيرهم، وهذا الوصف لا يقدر عليه إلا الشافعي رحمه الله، ولا يمكن قوله بلا تبحر بالمذهب.

وتأمل هذا الخبر: "قال إسحاق: قال لي أبي: كلم الشافعي يوماً بعض الفقهاء فدقق عليه وحقق، وطالب وضيق، فقلت له: يا أبا عبد الله هذا لأهل الكلام، لا لأهل الحلال والحرام، فقال: أحكمنا ذاك قبل هذا".

والنصوص كثيرة جداً في أن الشافعي يرى أن العقل الصريح يوافق النص الصحيح، وهل هناك شك في هذ.

وتأمل هذا الكلام العجيب من الشافعي: "قال حرملة: قال الشافعي: كل ما قلته لكم ولم تشهد عليه عقولكم، أو تقبله، أو تراه حقاً= فلا تقبلوه؛ فإن العقل مضطر إلى قبول الحق".

فهؤلاء قوم يتمرسون بإعمال العقل من جهة الأصل، والشافعي يعرفهم عن قرب، ولهم مضايق، فسدوا في أكثرها، لكن لو كان الحلال والحرام من جهة العقل وحده لكان لهم قوة مقال في الحجاج.

والطائفة الثانية التي يراها الشافعي داخلة في هذا المعنى هم الأطباء، فهو يقول: "العلم علمان: علم فقه الأديان، وعلم طب الأبدان"، ويقول: "ما سوى ذلك فبلغة مجلس".

وعن حرملة قال: كان الشافعي يتلهف على ما ضيع المسلمون من الطب، ويقول: "ضيعوا ثلث العلم ووكلوه إلى اليهود والنصارى".

فهؤلاء عند الشافعي من عقلاء البشر، وعند حجاج العقل لهم مقامهم.

ومن أهل العقول عنده فلاسفة اللغة، فتأمل كلمة أحمد في وصف الشافعي: "الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه".

ولذلك كان له دربة شديدة لفقه وسر هذه اللغة، حتى قال محمد ابن بنت الشافعي: أقام الشافعي على قراءة العربية وأيام الناس عشرين سنة، وقال: "ما أردت بهذه إلا الاستعانة على الفقه".

فاللغة عنده تدرس كما يدرس التاريخ، وهذا فقه الأمر لا حفظه، وعقلنته وتفسيره.

وكلمة الشافعي التي تقدمت بقرن أهل الأداب بأهل العقول تدلك على المراد، ومن فوق أهل اللغة بوصف: "أحسن إبانة"؟!.

الشافعي والاستحسان (١١)

[١١ كانون الأول ٢٠٢٠ – ٢٦ ربيع الثاني ١٤٤٢]

هذا النص الذي تقدم من كلام الشافعي في نزاع العقل بالعقل ما لو قال المرء فتوى بعقله، دون الرجوع للأدلة الأصلية والتبعية؛ أي القياس= هو ما صار، وفتح باباً من الشر، يقوله الزنادقة في صور كثيرة، تحت دعواهم التفريق بين الشريعة والنصوص، وأن الشريعة والفقه وضع بشري، قاله أناس لهم عقل، فلا حجر على عقل آخر أن يقول به. والشافعي ينبئ بهذا الشر الذي اتسع في زماننا، وصار الفقه ألعوبة يقول تحته زنادقة لا علم لهم بالدليل.

ومن هنا؛ فأنت تعلم قوة عارضة الشافعي، والتي يبغضها الزنادقة اليوم، ويشنون عليه الحروب؛ لأن ما وضعه الشافعي من قواعد يحجر عليه، ويضعهم في حجور الجهل ومنع التطاول على الدين، والقول عليه بما في النفس والهوى.

ثم لو تأملت الكلام جيداً، فهو مبطل لقاعدة المصالح المستندة على العقل المجرد بلا برهان ولا دليل؛ فمرجعية العقل هكذا ليست مقامة على أصل متفق عليه يؤوب المختلفون إليه، وهذا هو عين عدم اعتبار العقل علماً، كما يقولوه بعض الفلاسفة المشائين، بل العقل ميزان، وفرق بين العلم وميزانه؛ ولو كان العقل ميزان الحق ما اختلف كبار المشتغلين به وعليه من الفلاسفة، فلا يعلم فيلسوف اتفق مع آخر، ولو اتفق معه لكان مقلداً؛ ولذلك اقترن القول بحكم العقل بنسبية الحق في مذهب القوم، فصارت المصيبة اثنتين: الاستغناء عن الوحي بالعقل، وجعل العقل! مرجعاً، والثانية نسبية الحق.

ومع تعارضهما، لكن هذا شأن الباطل: يضطرب ويتعارض؛ فلو جعلنا العقل علماً للعلم ومصدراً له لكان متفقاً، ولكن لوجود مسيرة التاريخ التي تبين الافتراق وضع مسألة نسبية الحق كمعلم من معالم صراع العقول.

والشافعي يفهم هذا جيداً، وقد ناظر الزنادقة، وهم معاصرون له؛ ثم قد أبصر أن أصول هذه الدعوات موصلة للشر الذي يستند عليه الخارجون عن الدين.

وتأمل كلمته العظيمة: "وهل أكسبكم علمكم بالأصول القياس عليها، أو أجاز لكم تركها".

فهذا أس فساد الأكثرين من الخلق؛ إذ يظنون أن الوسيلة يستغنى عنها بعد الوصول للمطلوب، إذ لا تكون الوسيلة علماً، وكأن الحقيقة إذ تدرك في الوهم تصبح مغنية لصاحبها أن يتقيد بأصولها ووسائلها. وأقرب مثال لذلك هم الصوفية الملامتية، الذين يظنون أن الشريعة وسيلة لمقصد، فإن تحصل السالك المطلوب استغنى عن الشريعة.

والأصول دين، والتزامها دين، وارتباط الوسائل بالمقاصد يقول به الشافعي، لا كما توهم بعض من شرح مذهبه، لكن هو يفرق اقترانهما؛ إذ يتعامل مع الوسيلة والأصول باعتبارهما علماً بذاتها، وكذلك المقصود هو عنده علم بذاته؛ ولولا هذا العقل الذي نراه هنا في كلامه، من وجوب جعل الوسيلة ديناً متبعاً لتحقيق الوصول، ودينا ثابتاً ضابطاً للحقائق بعد تحصيلها.

وهنا تستطيع الفهم عن مصدر الشافعي في جعل علم الأصول علماً مستقلاً، يعلم بحقائقه ومعالمه الخاصة.

والكثيرون تكلموا عن مصادر الشافعي، واهتموا باللغة مصدراً له، وللنصوص كذلك، لكن لم يقولوا هذه الكلمة؛ وهي أن الشافعي اهتم بجعل علم الأصول علماً ما، مايزه كمصدر يتكأ عليه ومصدر يحتكم إليه، فانتبه لهذا، لتعلم عقل الشافعي ووضوح ما هو عليه من اجتهاد وضرورة.

الشافعي والاستحسان (١٢)

[١٢ كانون الأول ٢٠٢٠ — ٢٧ ربيع الثاني ١٤٤٢]

من نظر في كتاب "إبطال الاستحسان" للشافعي يرى أن أغلب صور الاستحسان المردود عنده هي دعوى الاستحسان على خلاف القياس، وقد تقدم نموذجه؛ ثم كقوله: "إذ تركتم ما تعرفون من القياس على الأصول التي لا تجهلون".

ويقول بعد وجوب نصب الأدلة على القياس، والأخذ بدلائله: "وإنه ليلزم من ترك القياس أكثر مما ذكرت، وفي بعضه ما قام عليه الحجة".

وهو يضبط القياس بعمل أهل العلم، ولم يجعله نهباً لكل أحد، فيقول: "ولم يجعل لأهل الجهالة قياساً فيه، لأنهم لا يعلمون ما يقيسون عليه".

وشروط هذا العالم عند الشافعي قوله هنا: "ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحداً إلا حتى يجمع أن يكون عالماً، علم الكتاب، وعلمه ناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه، وفرضه وأدبه، وعالماً بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً، وعالماً بلسان العرب، عاقلاً يميز بين المشتبه، ويعقل القياس؛ فإن عدم واحداً من هذه الخصال لم يجز له أن يقول قياساً، وكذلك لو كان عالماً بالأصول غير عاقل بالقياس الذي هو الفرع لم يجز أن يقال لرجل: قس، وهو لا يعقل القياس، وإن كان عاقلاً للقياس وهو مضيع لعلم الأصول أو شيء منها لم يجز له أن يقال: قس على ما لا تعلم".

وهذا نص مبكر جداً في افتراق العلوم، سبق به غيره، ودل على رصد الشافعي له؛ وهو وجود الرجل الجامع للأصول، أي الكتاب والسنة حفظاً، مع اعتنائه بالسنة جمعاً ورواية، ثم هو لا يعقل الفقه وأصوله وفروعه؛ وهناك من هو عاقل بالقياس قليل الجمع للأحاديث. فهذا افتراق واقعي، لا يجوز إنكاره كما يفعل البعض، والناظر إلى زمن الشافعي ومن قبله يرى هذا الافتراق.

والشافعي يوجب على المفتي جمعه علمي النقل والعقل (الذي هو اجتهاد النفس بدلائل النص لا النص

نفسه)، والقياس عمدته فعل العقل في النص، لينظر علة وجوده وسبب تشريعه.

فهذا بيان لمحدث غير فقيه، ولفقيه غير محدث، وكلاهما لا يحل له الفتوى عند الشافعي.

والشافعي يوجب العلم بمراتب الأحكام في الكتاب، ففرّق بين الفرض والأدب في كتاب الله تعالى.

وقوله رحمه الله: "عاقلاً يميز بين المشتبه"، فهذه هي علة الفتاوى الجاهلة؛ إذ يعلقون الأحكام على علل ملغية مقابل غيرها، أو علل بعيدة، وذلك لمجرد طروئها على الذهن، أو اتباعاً لهوى الفتوى المختارة.

وهذا العقل الذي يميز بين ما يقبل وما يرد، مع خفاء المعاني فيها= هو ما يحتاجه الفقيه؛ وهو علم الشافعي في ردوده على مخالفيه، وذلك تجده في كل كتبه ومحاوراته كما تقدم كثيراً من وصف هذا العقل العظيم.

ثم إليك هذا النص المكثف منه رحمه الله: "فإن قال قائل: فقد حكم وأفتى من لم يجمع ما وصفت؟ قيل: فقد رأيت أحكامهم وفتياهم، فرأيت كثيراً منها متضاداً متبايناً، ورأيت كل واحد من الفريقين يخطّئ صاحبه في حكمه وفتياه، والله المستعان".

وهذه عبارة تصرخ بتعيين المراد في هذا النقض، وذلك بقوله (يخطّئ صاحبه)؛ فهذا يفتي بالقياس، وهذا يرد عليه باستحسان غيره فيخالفه. ومن قرأ بعض الكتب التي نظر فيها الشافعي وجد هذا جلياً، يرد أحدهم بالقياس على القياس، وهو دال على خلو أحدهما من شرط: "يميز بين المشتبه"، ويرد أحدهما على المخالف بالاستحسان، فإن كان القياس صحيحاً، له دلائله في الأصل، فلماذا يرد؟ وبمَ يقع الإلزام للمخالف؟

وهذا حديث عن طائفة واحدة، لا عن طائفتين من الفقهاء بينهما افتراق في الأصول، بل هما جماعة واحدة، يرد الواحد منهما على (صاحبه).

وهو دال على أن قارئ هذه الفتاوى، أي الشافعي، لم يأخذها متعلماً منها، بل ناظراً فيها، ويمارس عليها سلطة البحث والرد والمناظرة.

وهنا يرجع الشافعي هذا التباين والتضاد لضعف مواد الفتوى، ولا يجري كل فتوى سابقة له أو معاصرة له على معنى الأخذ، ولذلك يعقب هذا الكلام بقوله: "لا يجوز فيه عندنا، والله أعلم أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحداً".

وهذه لها وقفة من كلام الشافعي، ومكانها في البحث.

الشافعي والاستحسان (١٣)

[١٣ كانون الأول ٢٠٢٠ – ٢٨ ربيع الثاني ١٤٤٢]

الشافعي من أوائل من حرر مفهوم ظنية الاجتهاد وأن القول بالقياس والاجتهاد والعقل، وكل هذه عنده تدل على شيء واحد، أقول: بأن القول بهذه الدلائل يؤدي لقول اجتهادي، يمكن الخلاف فيه، لكن الحق واحد عند الله.

يقول الشافعي: "فإن قيل من له أن يجتهد فيقيس على كتاب وسنة، هل يختلفون ويسعهم الخلاف، أو يقال لهم إذا اختلفوا: مصيبون كلهم، أو مخطؤون، أو لبعضهم: مخطيء، ولبعضهم: مصيب؟. قيل: لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا، إن كان ممن له الاجتهاد وذهب مذهباً محتملاً أن يقال له: أخطأ مذلقاً، ولكن يقال لكل واحد منهم: قد أطاع فيما كلف، وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد".

ثم استدل على هذا بمثاله الشهير في التوجه لجهة القبلة وجواز اختلاف المجتهدين، ودلل بقوله صلى الله عليه سلم: (**إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر**).

ثم شرح الخلاف المذموم بقوله: "فإن قيل: ذم الله على الاختلاف؟ قيل: الاختلاف وجهان: فما أقام الله تعالى به الحجة على خلقه حتى يكونوا على بينة منه، ليس عليهم إلا اتباعه، ولا لهم مفارقته؛ فإن اختلفوا فيه فذلك الذي ذم الله عليه، والذي لا يحل الاختلاف فيه... فمن خالف نص كتاب لا يحتمل التأويل، أو سنة قائمة، فلا يحل له الخلاف، ولا أحسبه يحل له خلاف جماعة الناس، وإن لم يكن في قولهم كتاب ولا سنة؛ ومن خالف في أمر ليس فيه إلا الاجتهاد، فذهب إلى معنى يحتمل ما ذهب إليه، ويكون عليه دلائل، لم يكن في ضيق من خلاف لغيره، وذلك أنه لا يخالف حينئذ كتاباً نصاً ولا سنة قائمة، ولا جماعة، ولا قياساً، بأنه إنما نظر في القياس فأداه إلى غير ما أدى صاحبه إليه القياس".

وهذا النص أردت نقله بطوله لأسباب أهمها:

أولاً: أن تتعلم قراءة نصوص القدماء، وخاصة نصوص الشافعي وكلماته، فترتفع ذائقة القراءة والنظر. ومن تعلم

قراءة كتب القدماء أصابه بعض رذاذ علومهم وذوقهم وعقولهم؛ والناس اليوم إلا القلة ذهبت عنهم هذه الذائقة، ولم يعد لهم بصر بكلام الأقدمين.

ثانياً: أن ترتفع عندك النسبة الزمانية في نسبة العلوم؛ فمن مخاطر ما وقع أن كل جيل يتعلق بكلام معاصريه، وبفتاويهم، وهذا لا يحقق الاجتماع. وهو وإن كان هذا طريق سهل لكن له مضاره؛ وأنت ترى هذا الكلام ينسب لأقوام من المتأخرين، وكأنهم أبو عذرته، وليس الأمر كذلك، ولكن بنسبته للمتأخرين يقع الخلاف، ولو نسب للمتقدمين، وعلم من كلامهم= لوقع الكثير من الاتفاق، ذلك لأنه كلما ارتفعت نسبة الكلام للمتقدمين قل الخلاف بين الناس.

ثالثاً: إن بعض الجهلة (وليسمح لي الناس بهذه الكلمة، فلا يوجد أقل منها في وصف الحال) ينسبون العلم إلى المتأخرين، ويعظم في صدورهم شأنهم، حتى ليصغر مقام المتقدمين؛ وفي مرات متعددة يفاجأ المرء بسؤالات غريبة، وذلك بوضع مقابلة بين إمام كالشافعي وعالم متأخر له الفضل، فلا تدري ما تقول، لأنك تعلم أن منشأ هذا السؤال هو الجهل بحقيقة مصدر علوم المتأخرين، ولولا المتقدم كالشافعي لما درى المتأخر ماذا يقول، مهما علا شأنه، وحين تبصر علوم المتقدمين تعلم أن أعظم من يوصف بالعلم من المتأخرين لم يصل لمقام تلميذ لهؤلاء الأفذاذ.

فها أنت ترى هذا النص المليء، يفسره المتأخر حتى يكون كتاباً، مع ما في هذا النص من جلال اللغة وشرفها مما تفقده في كلام من بعدهم.

هذا بالنظر لنصوصهم، فكيف لو علمت من أحوالهم، وأنا أسوق لك الأمر فتأمله:

لو سألت نصف طالب علم عن علم الشافعي بالحديث، وكم هو فيه، وهو باب مجهول من شأن الشافعي، وكأنهم حين يسمعون كلمته لأحمد: "إذا صح عندكم الحديث فأعلمني به"، يرونها على معنى ما يقوله الجاهل للعالم، وكأن بصر الشافعي بالحديث كشأن بعض شيوخهم المعاصرين، أو هو كشأن من نظر فيه حسوة طائر ثم قام!.

الشافعي الذي استنزف علم حديث الحجاز من مالك وسفيان بن عيينة، واستنزف حديث أهل اليمن، وكذلك حديث أهل العراق في زيارتيه المشهورتين له، ثم أخذ حديث أهل مصر، وقال كلمته المشهورة عن الليث

النوبي، فهل تنكر بعد ذلك ما يقوله محدث كبير أن الشافعي لم يترك سنة للنبي صلى الله عليه وسلم لم يودعها كتبه، ونحن نعلم قبل اعتراض معترض أن هذا على سبيل الأغلبية؛ لما علمنا من قوله في "الرسالة" أنه لا يحيط بكل الحديث أحد، وذلك كقول أحمد عن مسنده: "سيكون للناس إماماً"، وما شابه من كلمة المحدث في كتب الشافعي قالها أحمد عن مسنده العظيم.

الشافعي والاستحسان (١٤)

[١٥ كانون الأول ٢٠٢٠ – ٣٠ ربيع الثاني ١٤٤٢]

مما يقرره النص السابق الأمور الآتية:

إن النص (بمعناه اللفظي لا الأصولي) لو وجد تأويل يحتمله فلا يقدح في المجتهد ما لو حمله على التأويل، وهذا من قول الشافعي فيه: "فمن خالف نص كتاب لا يحتمل التأويل... فلا يحل له الخلاف".

وهذا يعني إعذار المجتهدين في تفسير النصوص ما دام احتمال المعنى المختار يقبله النص لغة، وهذا أصل عند أهل السنة، يقرره الشافعي هنا بعبارته الموجزة الجامعة.

والمقصود من التأويل الذي يعذر به صاحبه أن يكون كما قال الشافعي (محتملاً)، والاحتمال عند الشافعي كما تدل كل نصوصه هو الاحتمال اللغوي، وضبط ترجيح معنى لغوي على غيره من خلال الواقع والنص؛ ولأضرب لك مثالين في هذا الأمر، يستوعبان قولنا: الواقع والنص.

أما الواقع؛ فقوله رحمه الله فيمن يستحق الإمامة وأولى بها مع وجود حديث: (**يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى... الحديث**)، فانظر ماذا يقول رحمه الله تعالى في باب اجتماع القوم في منزلهم سواء، من كتاب "الأم": "... وإنما قيل –والله تعالى أعلم– أن يؤمهم أقرؤهم، أنّ من مضى من الأئمة كانوا يسلمون كباراً، فيتفقهون قبل أن يقرؤوا القرآن، ومن بعدهم كانوا يقرؤون القرآن صغاراً قبل أن يتفقهوا، فأشبه أن يكون من كان فقيهاً إذا قرأ من القرآن شيئاً أولى بالإمامة، لأنه قد ينوبه في الصلاة ما يعقل كيف يفعل فيه بالفقه ولا يعلمه من لا فقه له، وإذا استووا في الفقه والقراءة أمّهم أسنهم، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يؤمهم أسنهم فيما أرى، والله أعلم أنهم كانوا مشتبهي الحال في القراءة والعلم، فأمر أن يؤمهم أسنهم".

فانظر إليه كيف قدم الفقيه أصلاً، ثم القارئ تالياً ثم الأسن، وقد فهم من قوله (**يؤم القوم أقرؤهم...**) لاستوائهم في الفقه، وقدم الأسن لاستوائهم في الفقه والقراءة، وهذا من التأويل الذي مبناه على معرفة واقع المخاطبين، ولم يجره على لفظه فقط.

وأما التأويل باللغة واختيار معنى على معنى للمانع؛ فمثاله حديث الشفعة، ففي كتاب "اختلاف العراقيين" قال معلقاً على حديث أبي رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم: (**الجار أحق بسقبه**)، ليجمع بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم: (**إن الشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة**)؛ قال: "الشريك الذي لم يقاسم يسمى جاراً... فلم يجز في هذا الحديث إلا ما قلنا من أنه على بعض الجيران دون بعض... فإن قال –أي العراقي–: وتسمي العرب الشريك جاراً؟ قيل: نعم، كل من قارب بدنه بدن صاحبه قيل له جار. قال: فأدللني على هذا. قيل له: قال حَمَلُ بن مالك بن النابغة: كنت بين جاريتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتاً، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة. وقال الأعشى لامرأته: أجارتنا بيني فإنك طالقة".

فانظر كيف حمل كلمة الجار على الشريك، لضرورة الجمع بين النصوص؛ ثم تأمل استدلاله بالشعر واللغة، وتأمل استدلاله بحديث حمل بن مالك: كنت بين جاريتين، فجعل هذا اللفظ (بين جاريتين) دالاً على أن كلمة الجوار تطلق على الزوجة؛ لأنها على معنى مقاربة البدن للبدن، وهو أصل كلمة المجاورة، لدلالة القرب. ولو استدل بها أحد اليوم على أحد لما درى ما يقول مخالفه، ولاستطال بالعوام لينفر عنه، ولصرخ جاهلاً: هذا كلام فلسفة! كما يفعل بكل من أوقف الناس على الأصول ليفهم كلام الله وكلام رسوله وكلام العلماء، وانظر إلى استدلاله بواقع الصحابة لفهم حديث من يقدم للإمامة، والجاهل في زماننا هذا يسمي هذا الفقه رداً لنص الحديث!.

الآن ربما تعلم لمَ قال أحمد بن حنبل عن الشافعي: "هو كالشمس للدنيا والعافية للبدن".

الشافعي والاستحسان (١٥)

[١٦ كانون الأول ٢٠٢٠ – ١ جمادى الأولى ١٤٤٢]

احتمال اختلاف القياس عند الشافعي مقرر، وهو يعذر فيه، وقد تقدم قوله في ظنية الفقه المبني على القياس، لإعمال الدلالة؛ ولكنه مع ذلك يحاول تقريب الخلاف، وإقرار وجود دلائل مقاربة لتقوية أحد القياسين على الآخر، فقال: "وذلك أن تنزل نازلة تحتمل أن تقاس فيوجد لها في الأصلين شبه، فيذهب ذاهب إلى أصل، والآخر إلى أصل غيره فيختلفان. فإن قيل: فهل يوجد السبيل إلى أن يقيم أحدهما على صاحبه حجة في بعض ما اختلفا فيه؟ قيل: نعم إن شاء الله تعالى، بأن تنظر إلى النازلة، فإن كانت تشبه أحد الأصلين في معنى والآخر في اثنين، صرفت إلى الذي أشبهته في الاثنين دون الذي أشبهته في واحد، وهكذا إذا كان شبيهاً بأحد الأصلين أكثر".

فهذا النص الشافعي فيه الأمور الآتية:

إن الفقه المبني على الاجتهاد يعذر فيه الخلاف أصلاً، لكن لا يمنع من التخطئة والتصويب، والحق عند الشافعي واحد كما تقدم؛ فالإعذار شيء، والتخطئة شيء آخر.

ولذلك يمكن الترجيح والمناظرة عليه، حتى مع وجود ملامح تصويب فيه؛ إذ الترجيح لا يعني رد الآخر كلياً، ومن هنا نشأ الصواب والأصوب؛ وهذا خلاف ما رده من مخالفة الإجماع، أو الرد بمخالفة نص لا يحتمل التأويل كما تقدم سابقاً.

الأمر الثاني في هذا النص: إقراره بوجود علل متعددة في الحكم؛ فيمكن أن يلحق حكم بعلة واحدة، ويمكن أن يلحق مخالفه بعلتين، ولذلك جعل ما تعدد أصوله من الأحكام أقوى في الاتباع والأخذ.

وقد يكون القياس خفياً، وإلحاق الفرع بالأصل على غير الجلاء، فحينها يلحق بنا تعلق بالأصل على وجه واضح.

وهنا يقف الشافعي بعد هذه الرحلة في إعادة التفريق بين حكم الله في الباطن، وهو الذي يعلمه، وقد يكون



عليه بعض الدلائل، ولكن الشارع أمرنا بالعمل بالظاهر، حتى لو كان ما بيننا من الدلائل على خلاف ما جاء في الظاهر.

ومما اشتهر في تاريخ الفقهاء أن بعض الفقهاء لما قرأ كتاب "إبطال الاستحسان" للشافعي رآه نافعاً في رد القياس، وهذا الأمر يستخدمه أصوليو الأحناف في كتبهم لإبطال قول الشافعي في الاستحسان، وتجده في كتاب "الفصول" للرازي الجصاص (٢٢٦/٤ طبعة النشمي)، وقد نسب هذا إلى بعض أئمة أهل الظاهر كداود، والذي عند الجصاص هو إبراهيم بن جابر.

فمن أين يأتي الفقيه الأصولي هذا المعنى؟ هذه مسألة شديدة الغور، ولعلي أصيب فيها قولاً مقارباً، والله الموفق.

تقدم أن الشافعي بنى كتابه "إبطال الاستحسان" على أن الله تعبدنا في الحكم فيما بيننا استدلالاً في الحكم، قضائياً كان أم فقهياً، بالظاهر، وجعل مقابل الظاهر ما سماه بالدلائل، وجعل يبطلها في كتابه؛ ثم هو جعل الحكم في النوازل عند غياب الدليل الصريح الصحيح بالدلائل، وهي لمقاربة تحقيق الحق، لا إصابة عينه، وهذا باطل في الأصل في كلام الشافعي، والذي أطال فيه النفس في بداية الكتاب وفي خاتمته؛ ومن هنا فإبطال القول بالدلائل مقابل الظاهر نافع في إبطال الدلائل جملة، وهي أساس القياس.

هذا المعنى (مع نفَس فلسفي) هو ما جعل الفقه في مسائله الفرعية يقينية عند ابن حزم، لأن القول بالدلائل ينشئ فقهاً ظنياً، أمكن معارضته بوجه.

هذا في ظني أساس القضية، والله أعلم.

لكن هؤلاء لم يبصروا كلام الشافعي في تفريقه بين الأدلة أصالة، وهي الكتاب والسنة والإجماع، وبين الأدلة اضطراراً، وهو القياس؛ فغياب عين الدليل بعدم صراحته، أو بغياب الدليل عن الفقيه، لما تقرر عدم إمكانية واحد الإحاطة بكل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم= هو سبب الاضطرار للعمل بالدلائل هنا.

بقيت قضية استخدام الشافعي للفظ (أستحسن) في بعض مسائله؛ وأمرها مقارب جداً، وميسور، ومن تأملها كلها وجدها على معنى قولهم: وبهذا نأخذ، يعني اتباع الدليل، ونفسه تحبه وتستحسنه؛ فالقول قول الدليل، ووجد في نفسه ترغيباً للسائل أن يأخذ به.

وإذا اضطررنا شرحناها مفصلة، لكن هنا يكفي، والله الموفق.

بهذا نختم رحلتنا القصيرة هنا، والله يغفر لي ويرحمني، وعساي قربت مراد الشافعي، والأمر عندي مبناه متعة الحديث عنه ومعه، والشافعي يحب ويحب ويحب.

والحمد لله رب العالمين